目次

建設的文化工作論

今日國人常言復興中國文化，實則中國文化並未完全中斷，不必專言復興；而整理補充　發揚光大等工作，則誠爲當務之急；尤其發達科學精神爲萬不可緩。

(一)何言中國文化並未完全中斷？蓋國人今日之文化生活，多爲中國固有文化所凝成，而有事實可以作證者。例如文化之最高表現，當不外宗教藝術等等。中國境內，與宗教相當之物，厥爲尊天敬祖；而今日尊天敬祖之習慣，固未稍動搖也。藝術所包，有建築、彫刻、圖畫、音樂、文學等等；凡此等等，亦並未完全爲西方藝術所代替。例如民間建築之寺院，菴堂，宗祠，神廟等，其式樣姑無論往日從何處傳來，而今日所流行者，實是早在中國流行之舊樣；最近居宅式樣或多棄舊從新，然此又國人所應當歡迎者。彫刻一事亦復如此，其附於建築而表現者，亦完全爲往日傳下之舊樣，若佛像之刻於中國北部天然巖石上者，更是原

來之舊物！此亦中國境內文化表現之一端色。他如音樂，古代貴族間所盛行者，今日或不易復見於民間；但今日民間所流行，而含有若干雅樂意味者，並未完全為西洋音樂所代替，鑼鼓簫笛一類之勢力，仍較鋼琴凡瓦林一類之勢力為優。祗文學方面情形稍稍不同：新式小說及戲劇本子頗有勢力。不過舊式小說及戲劇之勢力亦未稍衰；至於舊式詩詞等，更非新體詩所能壓倒。此外思想習慣等等之足以構成國民文化生活者，亦未見完全為機械文明所淹沒而不能彰，就此等等而言，中國文化非獨未見中斷，且其勢力亦殊可觀；今日國人之生活，固皆直接或間接受其陶鑄者。

(二)雖然舊有文化之勢力固甚堅強，但因其為舊有，為往日傳下之舊物，或不足以應中國現代化之需；則整理補充，使其本身亦現代化，轉成急務。近人有云：「中國思想，僅有中世的，而無近代的。」近代的且無，則現代的當更未有。此不獨思想一端為然，即文化之各項成分，亦莫不然。易詞而言，今日國內流行而有勢力之文化，多為中世傳下之舊物；如欲使其與中國之現代化運動相配合，或成為現代化的中國文化之內容，則其本身，非從速加以整理補充，而亦

使之現代化不可。且就舊有之典籍而言，有所謂甲乙丙丁，或經史子集等四部，四部固亟待整理者。倘將四部原封陳列於圖書館，或私人住宅中，則不唯不能推動中國之現代化，且亦不能構成現代化的中國文化之內容。原封之四部，往日學人以讀書爲業者，或可終身寢饋於其中，且能享受其中之樂趣。現代化的中國，自不至再有此類讀書人也。故四部須一律化成史料，以爲各種專門史之資。各種專門史如依科學方法著成之，固現代化的中國文化之絕好內容也。且固有文化而亦現代化，實亦整個中國現代化的工作之一部門。

（三）雖然，固有文化之現代化，可爲整個中國現代化的工作之一部門；但整個中國之現代化，其工作固仍別有所在。果何在者？曰：加速完成中國之產業革命是也。產業革命之基本意義，厥爲於生產上以機器代手工；以機器代手工之基本變革，即產業革命之基本意義。依基本變革而生之種種變動，如國民經濟生活之改善，政治生活之改善，文化生活之改善，以及一切精神生活之改善，概爲整個中國現代化之所必經。基本變革之促成，或各種生活之改善，皆非有現代科學以爲工具不可。至是吾人應斷言一句曰：發展科學實爲推進中國現代化之最大

工程。此一工程之進行，可舉四端以爲例：一曰國中已有之科學，姑無論爲自創者，抑或自國外輸入者，務必從教育中作最大之宣傳，必期受有高等教育之人材，皆可運用科學以推進中國之現代化；二曰獎勵科學之發明，使創造精神在中國活躍；三曰加速介紹別國早已成科之專門科學；四曰普及科學教育，使國人皆具科學頭腦；國人固不必人人皆爲科學家，但具有科學頭腦之人，對現代化的中國之新生活，當較易於接收。凡此皆實際之工作，非空言所能奏效者。

（四）發達科學精神，推進科學教育，創造自己之科學，吸收他人之科學，皆所以推動中國之現代化者。但在現代之過程中，國內專家及學者，尚有一種工作，頗可以提高國家之地位，從而豐富世界文化之內容者。工作爲何？曰：對外宣揚是也。最近過去，中國之古代銅器，玉器，瓷器，圖畫等等，曾運到國外，以供展覽，結果頗爲優良，西人近來之重視中國文化，較往日爲有加，未嘗不以此爲媒介。但此僅爲宣揚之一端。西方教士來中國傳教者亦常驚於中國文化內容之豐富，擇要譯成西文，以向西方傳播，此最爲可取者；但西人爲此，或不免於隔膜，因之常有錯誤。國人於此，最宜作有計劃之進行：一方面取他人之所已作

者加以檢討，訂其違失；另一方面則自擇足以代表中國固有文化之舊籍，大肆迻譯，以饗世人。中國今日對世界文化如有貢獻者，此當爲一大端。再者外人在中國之考古工作，近頗發達，著作亦多；但失實之處，在所不免；取其著作而以批評態度研究之，亦學者所應爲之事。

綜括言之，認取中國文化之傳統勢力，加速文化本身之現代化，竭全力促進科學，並以科學教育普及於國人，同時對國外宣傳中國固有文化，以供世人抉擇；皆建設的文化工作之大端也。茲陳鄙意于此，冀國人留意及之。

評馮友蘭氏之「新理學」

馮友蘭先生之重要著作爲「新理學」，「新理學」中，「理」實爲其根本要義。我對於他所講的這個根本要義，認爲尚有許多困難不易講通之處，玆分三點約略說說：一，理及樣本說之大意；二，理樣本說之困難；三，理樣本說之地位。

（一）何謂理？馮先生自己說：理是「無所在而有」的東西。無所在，即不在任何時及任何方的意思：既不在時間之某一段，也不在空間之某一方；既不佔空間的一個地位也不佔時間的一段歷史。我們平常所有的東西，祇要是一件東西，無論它的壽命如何短，也無論它的體積如何小，都是要在時間上佔一段，要在空間裏佔一處的。某種微生物，要幾千倍的顯微鏡，才能看得見；但祇要它是存在的，它雖小，仍須在空間裏佔一地盤。這種微生物活着的時間，或爲一秒鐘的幾千分之一；但祇要它是可稱爲存在的，它所歷的時間雖短，它在時間上，仍須

有一段歷史。馮先生所講的理，其存在不是這樣的，它乃是超時空的：旣不在時間上，也不在空間中；換言之，即無所在。就常識講，凡不在任何時及任何地的東西，應該是不存在的東西：但理不是這樣的；它是「無所在而有」的，「有」即存在的意思，故理是無所在而仍存在的東西。這是我們應知道的一事。

其次，理是物之所依：凡存在之物，必依照理，才能成就。否則不能成就。弓有弓之理，矢有矢之理，桌子有桌子之理，飛機有飛機之理；凡此等理，即此等物所依照，以成就其自身的。打個譬喻，理有如一張樣本，物是依照這樣本成就的。我小時寫字，常由先生作一樣本，我將白紙套在樣本上，依樣寫之；寫完之後，將樣本抽去，我依樣寫出的字，也居然像字。馮先生所謂理與物之關係，單就「依照」之義而言，頗與此相類，故我稱之爲理樣本說。照理樣本說的主張，凡物皆必有其依照之理：祇要是存在的東西，都必須先有一個理在，以爲其樣本。這是第二點。

依照云云，本來就是理與物之關係。但馮先生於理與物之關係，仍有極明確之規定。他說：理之於物，可規定之，而不能在之；即理可以規定物，而不能範

到物裏面去的意思。其次，物之於理，可依照之，而不能有之，即物可依照理，但不能據理以爲己有：換言之，即物雖依理而成，但其自身並沒有理。這是第三點。又其次，理先物而存在，後物而不滅。譬如飛機，是最近的產物，但飛機之理是老早就存在的；飛機毀了，其理則長住不滅。這是第四點。

（二）理樣本說的大意，約略如此：現在我們且進而指出其困難之所在。理樣本說之困難，可從兩方面言之：一，理之本源的方面；二，理之所在的方面。

就理之本源的方面言，有一不易解答之問題：即理的自身，是否也需要一種另外的理，以爲樣本，以爲其自身的規定。這一問題，無論從正面解答，抑從反面解答，都有很大的難關。試從反面作解答：

（1）謂理是超時空的，是無所在的；無所在的東西，即不必再有理以爲樣本，以爲其自身的規定。但這個解答，最哲學的哲學不能採用；最哲學的哲學之所謂理，是無所在而『有』的，有即存在，存在即是東西，是東西就必有理，以爲樣本，以爲其自身的規定。

（2）渴先生於此，或者可以說，存在的東西應分爲兩類：一爲抽象的存

在，一為具體的存在；理為抽象的存在，物為具體的存在；抽象的存在之理，不必再有理以為樣本，以為其自身的規定。唯具體存在之物，必須有另外之理，以為樣本，以為其自身的規定。但這樣說法，是唯物論的舊說。唯物論所說之理，是以物的存在為條件的：最哲學的哲學所說之理，如果也以具體存在之物為條件，則不免墮入唯物論的老窠臼裏。

從反面作解答，既有困難，無妨再從正面解答之。但從正面解答，困難亦復不少。

（3）從正面解答，即謂：理的自身既是存在的東西，則雖是抽象的，仍必有另外之理，以為樣本，以為其自身的規定。這一點，馮先生應該承認：否則最哲學的哲學中所常提及的「大全」，即不能成立。大全當是在個別的理之上者，常是與個別的理直接或間接發生規定作用者。

（4）不過承認了這一點，問題反而額外的麻煩。如桌子所以為桌子之理，既是一件東西，其上當更有一理，以為樣本，以為其自身的規定；飛機所以為飛機之理，既是一件東西，其上亦當更有一理，以為樣本，以為其自身的規定。而

且每個「更有的一理」之上，仍必更有一理。如是則問題爲不可決。

（5）如硬要解決這一問題，則須有一絕對獨立，至高無上之理，儼然若理之大王；其自身爲樣本，但不須另外之樣本；其自身能規定一切，但不是被規定者。最哲學的哲學中之所謂大全，似與此絕對獨立，至高無上之理相當。但這裏問題仍多。這個最高之理，若不是絕對獨立，至高無上，則不能解決理上有理之糾紛：若是絕對獨立，至高無上，則不能爲衆理所依照，或作衆理之樣本：換言之，亦即不能爲衆物所依照，或作衆物之樣本。

（6）何以故呢？因最高之理若不是絕對獨立，至高無上，則其自身必仍是被規定者，且亦不是最後的一張樣本。反之最高之理若是絕對獨立，至高無上的，則其數目便祇有一個。以一個理作樣本，作規定者，而爲萬物所依照，作萬物之規定；則依照云云，其式樣實極含胡。依照全體乎？則萬物依照一理，其式樣當簡單純一至不可思議，然此與事實不相符合，蓋今日所有的萬物，其式樣彼此並不完全相同也。依照其一部分乎？則自最高的理至於最下的物，如桌子弓矢飛機等，其間每下移一級，依照之義卽打一折扣。如是桌子所依照之理，必與桌

子不能全同；弓矢等所依照之理，必與弓矢等不能全同；飛機所依照之理，必與飛機不能全同。自最高至最下，每一級僅依照其上一級的一部分，最後的物所依的理必極爲有限。

（7）馮先生於此，或可解釋之曰：依照之義，並不是這樣機械的，能規定者與所規定者本不必完全一致。不過這樣解釋，不能保障一物必有一物之理，不能保障桌子有桌子之理，不能保障飛機有飛機之理，反之，且開了一張方便之門：可讓一理作衆物之規定。至是我們且可進一層曰：桌子或亦依照飛機所依照之理，飛機或亦依照桌子所依照之理，若果如是，則依照之義，將含胡至不可以言。這種情形，在科學上是很順的，因爲科學不說一物有一物之理。它祇說：一物之成，乃若干因素構成了某一種不可移易之關係。但最哲學的哲學，先已認定一物有一物之理，今竟謂一物可依其自身以外的他物之理，則依照云云，便不可通。

上所云云，係從理的本源方面，指出理樣本說之難關。現在且進而從理的所在方面，指出理樣本說之難關：

（8）最哲學的哲學之所謂理，係無所在而有的：其對於物，係規定之，而不能在之的。照這個說法，物的成就，固有賴於理：物的存在，實無須於理。何以故？蓋理之於物，僅規定之，而不能在之也。換句話說，理衹於事物成就之時，發生規定作用；但不於事物存在之時，發生支持作用。這未免太過武斷。

（9）且存在之物，皆是無理之物，則一切科學便無成科之可能。如物理學，係研究物，而得理，而成科者：今謂物無理，則物理學不能成科。動物學，係研究動物，而得理，而成科者：今謂物無理，則動物學亦不能成科。其他一切科學，也都是研究其對象，而得理，而成科者；如謂物無理，則一切科學都不能成科。但事實上，今日之科學，並非於物外追求，而得理，而成科者；反之，乃就物之本身，作觀察，作分析，作實驗，而得理，而成科者。可見理不在物之說，實在難通。

（10）且理既不在物，則物之變化，當亦與理無關。但事實上又不盡然。最哲學的哲學之所謂理，凡有兩個不同的狀態：有物時，曰理之『尊嚴』；無物時，曰理之『無能』：尊嚴與無能，顯然為兩態也，若果如是，則物在成就的過

程中時，亦卽自無而趨於有之時，理亦必自無能而趨於尊嚴。反之，物在毀滅的過程中時，亦卽自有而趨於無之時，理亦必自尊嚴而趨於無能。同是一理，時而自無能趨於尊嚴，時而自尊嚴趨於無能，這便是理在變化。不僅變化而已，且係依物之變而變。依物之變而變，則又墮入唯物論之舊窠臼。卽退一步，謂理變係與物相應而變，並非依物而變者；但理的自身旣已有變，則與物變理不變之說亦不能相容。蓋最哲學的哲學主張理不變也。

（三）上所批評，頗嫌簡略，然爲時間所限，且止於此。至於理樣本說之地位，似徘徊於神學與玄學之間。孔德氏人類知識思想之進化爲三階段：曰神學的階段，玄學的階段，科學的階段是也。假如我們卽用這種分段作標誌，則最哲學的哲學，實偏於神學一方面者。神或理，都是學者自己設立的，或約定的；其設立或約定之時，都出於武斷。但神學之理論，似較最哲學的哲學之論爲方便。神學於一次獨斷設立了神之後，卽認神爲全能的，爲無所不在的；於是說理之時，覺得途途是道，極爲方便。但最哲學的哲學於一次設定了理之後，不認理爲全能的，且認之爲無所在的；這樣一來，說理之時，便覺處處有障礙，頗爲不方便。

評馮友蘭氏之『新原人』

一

去年我寫過一篇『評馮友蘭氏之哲學』的短文，發表在十一月十二日的大公報上；把馮先生所講的『理』及『理依照說』略略作了一個批評。當時以爲馮先生的『新理學』是最基本的著作，其他著作當是由此展開的，不必一一批評。但近來看看他的『新原人』，仍覺有可以商量之處。

『新原人』一書中，標舉了四種人生境界，即自然境界，功利境界，道德境界，天地境界是也。其解釋曰：『在自然境界中的人，其行爲是順才或順習的；順才而行，行乎其所不得不行，止乎其所不得不止；亦或順習而行，照例行事。無論其是順才而行，或順習而行，他對於其所行的事的性質，並沒有清楚的了解。在功利境界中的人，其行爲是爲利的，對於自己及利，有清楚的覺解。他的行爲，

事實上亦可是爲他人有利，且可有大利的；但其境界是功利境界。在道德境界中的人，其行爲是行義的，義與利是相反亦是相成的。求自己的利的行爲，是爲利的行爲；求社會的利的行爲，是行義的行爲。在此種境界中的人，對於人之性已有覺解。在天地境界中的人，其行爲是事天的。他知人不但是社會的全的一部分，而且是宇宙的全的一部分。不但對於社會，人要有貢獻；即對於宇宙，人亦應有貢獻。」

四種境界的意義，約略如此。又四種境界復有高低之分，復表示一種向上的發展。「所謂高低的分別，是以到某種境界所需要的人的覺解的多少爲標準。其需要覺解多者其境界高，其需要覺解少者其境界低。自然境界需要最少的覺解，所以自然境界是最低的境界。功利境界高於自然境界，而低於道德境界。道德境界高於功利境界，而低於天地境界。天地境界需要最多的覺解，所以天地境界是最高的境界。上文所說的四種境界，就其高低的層次看，可以說是表示一種發展。」

馮先生的理論，大略看去，似甚圓滿，然稍加考慮，則可以商量之處太多。

我且摘出四端以爲商量的張本：一曰取消行爲的成果，並非境界的發展；二曰境界的發展，非僅繫於覺解本身的一邊；三曰功利與道德非兩相反而不相成；四曰一切不介意，並非與自由。我所說的，如果有不近情理之處，馮先生自己或與馮先生表同情者，可以切實批評。

二

現在先從第一端討論起。凡云發展，必是有所增加。例如由自然境界到功利境界，旣是由低級向高級的發展，則後者必較前者爲有所增加；否則不足言發展。這一點，馮先生是承認的，故曰：「在自然境界中的人，雖亦有爲自己的利的行爲，但他對於自己及利，並無淸楚的覺解，他不自覺他有如此的行爲，亦不了解他何以有如此的行爲。在功利境界中的人，對於自己及利，有淸楚的覺解，他了解他的行爲是怎樣一回事，他自覺他有如此行爲。他的行爲或是求增加他自己的財產，或是求發展他自己的事業，或是求增進他自己的榮譽。他於有此種種行爲時，他了解這種行爲是怎樣一回事，並且自覺他是有此種行爲。」兩兩比

較，顯見得功利境界確較自然境界有所增加。

（1）依此而言，則道德境界亦必較功利境界有所增加，才是向上發展。但馮先生於此，忽然掉換說法，竟以減少爲增加，竟以取消行爲的成果爲發展人生的境界！故其言曰：「在道德境界的人，其行爲以行義爲目的。他所以爲目的者，是他的行爲的意向的好；他所作的事的成功，是他的行爲意向所向的好。在道德境界中的作事，其行爲的意向的好，是盡倫盡職。他所作的事如成功，其行爲的意向所向的好如得到，其行爲的意向的好固已實現；他所作的事如失敗，其行爲意向所向的好如不能得到，其行爲意向的好亦能實現。」行爲的意向與所向，相當於普通倫理學上所謂動機與成果：在一個完全的行爲之一，兩者都不可缺，且都不能不好。今缺其一：僅有好動機，而無好成果；僅有意向的好，而無所向的好。無論如何，不能算爲完全的行爲。以不完全的行爲，接於功利境界之後；而曰這是向上發展，實在令人不敢苟同。

（2）馮先生於此，或者可以說，道德的行爲，以行義爲目的；這目的就是行爲的意向的好。行爲既有目的，便不能算是不完全的行爲。不過這種說法，犯

了『語言重複』(借用維也納學派的口頭禪)的毛病。意向的好，祇能隨所向的好的實現而實現。例如飢思食，渴思飲，是意向；食而飢得充，飲而渴得止，是所向。思食思飲的意向或意向的好，如要實現，祇能隨充飢止渴的所向或所向的好的實現而實現。今竟謂以意向或意向的好為行為的目的，則其語言重複之處，有如所謂演演講，作作文，抗抗戰，建建國。若問結果，則話不必說出，文不必作成，抗戰不必有勝利，建國不必有成功。何者？意向的好，即是行為的目的：所向的好，原不在計較之中也。依此論調，謂道德境界為功利境界以後的向上發展，其誰肯信？

（3）雖然，行義云云，在『新原人』中，除所謂實現意向的好的一個意義之外，尚有另一個意義，即所謂實現所向的好是也。實現所向的好，即以獲得效果為成功，或實現社會的公利為成功。故曰：『在道德境界中的人，其行為是行義的。義與利是相反亦是相成的：求自己的利的行為，是為利的行為；求社會的利的行為，是行義的行為。』照這樣講，所謂行義，當然是很正確的真理，但前面明明說實現意向的好為行義，並不是說一定要實現所向的好才為行義。如果前面所說的行義是對的，則這裏所說的行義便不對；這裏所說的是對

的，前面所說的便不對。謂兩者的意義相反而都對，是講不通的。

（4）或曰，單有意向的好，雖不能算爲完全的行爲；但意向畢竟是完全行爲中不可或缺的因素，意向如果眞好，仍不失爲行爲者的一種好處。如是則行義的兩個解釋，便可以並存。不過並存非卽相等之謂：意向的好，祇是完全的行爲的一部分；必須意向所向的好能夠實現，才算是一個完全行爲的實現。我們若認道德境界較功利境界爲向上發展的，則於兩者必有所抉擇。否則僞君子取意向的好以爲好，可以叫做發展向上；篤實誠敬之人，除意向外，並計所向的好以爲好，也祇是發展向上！果如是，則世間尙有什麼公道可言？

三

討論至此，馮先生或者可以說，所謂境界的向上發展，原係就覺解的本身一方面而言，並不必計及行爲的成果或功利。就功利方面講發展，原非「新原人」的本意；若就覺解的本身方面講境界的發展，是講得通的。其實亦不盡然。

（1）單有覺解，並不論發展境界，或使境界向上。例如「種豆南山下，草盛

豆苗稀，晨興理荒穢，戴月荷鋤歸」的一種境界，種豆者若覺自己在種地以謀食，那可以說是在功利境界中；若覺自己爲社會的一分子，也可以說是在道德境界中；若覺自己爲宇宙的一分子，更可以說是在天地境界中。但這不能說是一種境界的向上發展，祇能說是三種不同的境界之選擇；換言之，把自己想三次而已！這種的想法，小說家都優爲之；自己不出戶庭，心中可以有任何境界；而且想像所得，也可『以誠敬存之』。這樣想出的道德或天地境界，如果也可以說是由功利境界向上發展而來，那不獨滿街都是聖人；就是一切貪官，也都可以說是廉吏。何者？蓋把自己放在某種境界想一次，便可以算是某種境界中的人也。境界的發展云云，斷沒有這樣簡單容易；因此我於昔賢所謂『當下卽是』一語，不當引用，也不恭維。

〔2〕雖然，『新原人』中所謂道德境界及天地境界的人，也並不是僅重覺解，亦復注重力行，故曰：『對於社會，人應有貢獻；卽對於宇宙，人亦應有貢獻。』貢獻云云，當不僅覺解而已。又曰：「在天地境界中的人，並不需要作些與衆不同的事，他可以祇作照他在社會中所有的倫職所應作的事。他作公務員，他卽作爲公務員者所應作底事；他作軍官，他卽作爲軍官者所應作底事。」境界

不同云云，並不是拋却應作的事不作；這是我們所贊成的。但馮先生說了這些之後，隨卽取消其原意曰：「在天地境界中的人，自大全的觀點以看事物，則知此事物之成或爲彼事物之敗，此事物之敗或爲彼事物之成。莊子齊物論說：其分也，成也；其成也，毀也：凡物無成與毀，復通爲一。郭象注說：夫成毀者，生於自見而不見彼也。自見而不見彼，是見其偏而不見其全；若見其全，則見成不必祇是成，敗不必祇是敗。他持如此看法，並不是因爲他玩世不恭，而是因爲他能從一較高的觀點以看成敗。他雖知凡物無成與毀，復通爲一；而仍竭力作事，以事天贊化。因爲他知大化流行是一動，人必動始能贊化。至於其動是否能得到其意向所向的好，則與其行爲的意向的好的實現，是不相干的。在天地境界中的人所作的事的失敗，固不足妨礙其行爲的意向的好的實現，而且不足以介其意。」這種講法，作爲歷史上一派病態學說的解釋，我們當然不予反對；但馮先生拿來作爲「新原人」的主張的注脚，我們就不得不予以嚴格的批評。我們今日尙沒有雅量，把日寇與我們自己看爲一體：我們祇能要日寇毀滅下去，不能讓自己跟着毀滅；我們祇能圖自己成功，不能讓日寇一道成功。我們不能從一較高的觀點看成敗，把日寇

與我們兩方面的成功與失敗看爲一體；更不能認抗戰失敗爲不足介意的事情。

（3）且在自然境界中的人，對於成功與失敗，原來不了解；而在天地境界中的人，對於成功與失敗，雖有了解，而又絲毫無動於中。成功與失敗，在自然境界與天地境界，都不成爲問題。就這一點言，道家對自然與天地兩境界，分辨不清，實在不足爲病；馮先生把這兩境界分辨清楚了，然又隨即取消其分辨；分辨取消了，仍謂天地境界是最高境界，比自然境界要高三級，這又令人不能無疑。

四

取消行爲的成果，以講境界的發展，講不通；偏重行爲者的覺解，以講境界的發展，又講不通。然則「新原人」的困難究竟在何處呢？

（1）曰：把功利與道德截爲兩端是也。把功利與道德截爲兩端：以爲道德祇重行爲者的覺解或意向，不重行爲的成功或所向，功利祇重行爲的成功或所向，不重行爲者的覺解或意向。於是講境界的向上發展時，不知不覺抑一邊，揚一邊；把行爲者對自己的覺解，揚得與天地同大；把行爲所應有的成果，抑得等

於可有可無。這種見解，可於「新原人」對於「我」的解釋上見之。「我」的解釋，在「新原人」中，凡有兩義：一曰主宰的我，二曰有私的我。主宰的我，與覺解或意向同一範圍，應該擴大；有私的我，與功利或所向同一範圍，應該縮小。故其言曰：「若就有我無我說。我們可以說，就所謂我的有私之義說，在自然境界中的人不知有我，在功利境界中的人有我，在道德境界中的人無我，在天地境界中的人亦無我。……就所謂主宰之義說，在自然境界中的人無我，在功利境界中的人有我，在道德境界中的人眞正的有我，在天地境界中的人亦眞正的有我。」四種境界中，我則由無擴大至眞正的有，私則由眞正的有縮小至等於零。我卽有覺解的主宰，能有意向；私卽行爲所獲的成功，屬於所向。擴大一邊，取消一邊，故境界終不能發展向上。

（2）如要境界眞能發展向上，則自我覺解的範圍固應擴大，行爲成功的範圍亦應擴大。自我的覺解，由小己的擴大而爲社會的，更由社會的擴大而爲天地的；則行爲的成功，亦應由小己的擴大而爲社會的，更由社會的擴大而爲天地的，道德與功利，並非兩不相容，實乃兩兩相函者。爲要使行爲獲得具體而較大

的成功，乃努力擴大自我覺解的範圍，以增加道德的價值，這是可以的，而且是必需的。爲要擴大自我覺解的範圍以增加道德的價值，乃厭聞功利之說，甚至以行爲之有無成功爲絲毫不足介意，則萬萬不可。人家講功利，以道德爲手段；結果社會日進於文明，而道德也並未完全破產。我們講道德，而厭聞功利；結果社會已腐爛不堪，道德亦隨社會之腐化而化爲烏有！這是空談覺解之擴大或專重意向的好，忽視行爲之成功或不重所向的好，必然要產生的結果。

（3）或曰：自我覺解的範圍，可以擴大至與天地同等；而行爲成功的範圍，如欲與之俱擴，亦擴大至與天地同等；則世間那有這等奇人，能完成與天地同等的大事？關於此問，我們正好採馮先生的說明。馮先生說：「在天地境界中的人，並不需要作些與衆不同的事，他可以祇作照他自己在社會中所有的倫職的應作的事。」這是我們同意的。至於我們不能同意的，是馮先生所謂行爲的成功與失敗不足介意一點。行爲的成功與失敗倘不足介意，則這次抗戰如果失敗、大家當無動於心；失敗可以無動於心，則今日的抗戰爲不必要。我料這在馮先生自己，當亦決不以爲然。

（4）或又曰：行爲如果必須成功，才算具有道德價值；那末我們這次抗戰中犧牲的許多英勇將士，不都成了沒有道德價值的人？死守衡陽的將士已犧牲了，衡陽並未守住，道德的價值果在何處？馮先生所謂行爲的成功與失敗不足介意，當然包括這類極有道德價值的行爲而言。這類的行爲，不必有成功，然而不是無價值；所謂意向的好已實現，所向的好不一定實現；道德的價值，祗在意向的好，與所向的好不相干。這種解釋，我們不能同意；我們的解釋，恰恰與此相反。就事實分析，這種行爲之意向的好並未完全實現，而所向的好却實現了一部分。所向的好在守住衡陽；今守衡陽的人雖犧牲了，但延緩了衡陽的失陷，或少失陷幾個其他的衡陽：故曰所向的好實現了一部分。至於意向的好，更在衡陽之能夠守住；若自始就不打算守住衡陽，便不能算爲意向的好；今衡陽竟失陷了，故曰意向的好未能完全實現。意向的好雖未完全實現，而所向的好却實現了一部分，故守衡陽的行爲是有價值。

「新原人」中，把行爲之意向與所向分割爲兩端：祇以意向的好爲道德所必需，不認所向的好亦爲道德所不能缺：於是論自由時，亦更令人不能滿意。馮先生的自由論，完全從私的立場出發，一方面爲進取者講自在逍遙；另一方面爲貧賤者講安貧樂賤。

（1）茲且先言前者。馮先生以爲進取者之不得自由。是受了才與命的拘束；如要擺脫這等拘束，最好是莫向功利追求。「在功利境界中的人，其行爲都有自覺的目的，其目的都是求利。求利都要利之中取大，都要取大利。利之是大是小，是比較的，相對的：囊空如洗的人以得到數百元爲大利；及有數百元，又以得到數千元爲大利；及有數千元，又以得到數萬元爲大利；如是既得隴又望蜀，無論得到多麽大的利，他總覺前面還有更大的利未得。他求大利，可以說是如形與影競走：形與影競走，形總有走不動的時候。人繼續求大利，總有求不得的時候。求不得，如不是由於命窮，即是由於才盡。如是由於命窮，他感到受命的限制；如其由於才盡，他感到受才的限制。」故進取者如要得到逍遙自在，祇有放棄功利的追求。放棄功利的追求云云，就個人的逍遙自在着想，是對的；若就民族國家之生死存亡着想則

不對。例如我們反攻，收復了華中之時，還要收復華北，收復了華北之時，還要收復東北；收復了東北之時，還要收復台灣；收復了台灣之時，還要幫助朝鮮獨立。我們今日士兵的體弱，或是由於才不足；我們今日缺少鋼鐵，或是由於命不好。但為民族國家着想，還是以同前奔馳，迎頭趕上他人，衝破才與命的限制為好。

（2）舊先生的自由論的另一邊，便是勸貧賤的人安貧樂賤。「一個人的命的好壞，影響到他在社會上所處地位的貴賤。在功利境界中的人，對於所謂賤，存清楚的覺解；他好貴而惡賤；貴則歡喜，賤則悲傷。在道德境界中的人，對於所謂貴賤，亦有清楚的覺解。但他又覺解盡倫盡職與一個人的所有的在社會中的位的貴賤，是不相干的。他在社會中，無論處什麼位，都可以盡倫盡職；他的行為，以盡倫盡職為目的。所以在社會中，無論處什麼位，他都以為是無關重輕的。在天地境界中的人，知其於社會的民之外，他還是天民；人爵之外，還有天爵。所以他雖對於社會上的貴賤，有清楚的覺解，但他還是大行不加，窮居不損。他並不需有意努力而始能如此。從大全的觀點看，社會上的貴賤本來是不足介意的。」在社會中，無論處什麼位，都可以盡倫盡職；在社會中，無論處什麼

位，都是無關重輕的；從大全的觀點看，社會上的貴賤，本來不足介意。凡此云云，在主張維持社會階級的人看來，是對的；在主張泯除社會階級的人看來，則不對。在壓迫並剝削他人的人看來，是對的；在反對壓迫並剝削的人看來，則不對。在反對民主的人看來，是對的，在主張民主的人看來，則不對。他人爲主人，自己爲奴隸，何以無關重輕？他人爲刀俎，自己爲魚肉，何以不足介意？

（3）就上面兩者看來，馮先生的自由論，祇能說是取消自由與否之問題，不能說是解決自由與否之問題。未來的成敗，一切不考慮；或未來的成功，放下不追求；於是則所謂主宰的我，對自己的將來，不必有所主宰。主宰的我對自己的將來不必有所主宰，則自由與否之問題無形打消。已有的成敗，一切不介意，或已有的失敗，視之爲固然；於是則所謂主宰的我，對自己的現在，亦不必有所主宰。主宰的我對自己的現在，不必有所主宰，則自由與否之問題亦無形打消。我們的自由論，則與此不同；我們以識得必然爲自由，以實踐必然爲自由。歷史發展的必然趨勢，我們必須識得；識得此必然的趨勢，努力推之前進，是我們的自由。敵人的失敗與我們的成功，是必然的趨勢，我們必須識得；識得此必然的

趨勢，努力推之前進，是我們的自由。反民主的失敗與民主的成功，是必然的趨勢，我們必須識得；識得此必然的趨勢，努力推之前進，是我們的自由。

評熊十力氏之「新唯識論」

一

熊氏的哲學，見於商務印書館所印行的新唯識論一書。新唯識論的要旨，首在說明純一寂淨的本體，次在說明生化不已的妙用。寂淨的本體，印度的空宗講得最透徹；生化的妙用，中國的儒家講得最透徹。儒家非不講體，但比較的偏重用；空宗非不講用，但確實祇重體。爲使學理圓滿，熊先生乃匯通儒佛，於寂淨的體上加以生化的用，於是體用合一，印度的空宗，中國的儒家，匯合起來了。體用合一了，於是體外無用，用外無體；卽體卽用，卽用卽體；體是用之體，用是體之用。此外更於生化的妙用上，施設一個物理世界，或外在世界，以爲科學知識的安足處，於是西方的科學在東方的哲學中似乎也有地位了。這是新唯識論中最要緊的意思。

不過物理世界或外在世界，熊先生始終認爲是假的，不是實有的；因之他替科學所設的一個安足處，自己又一筆勾銷，說非遮撥不可，或非取消不可。其言有曰：「宇宙萬象，唯依大用流行，而假施設。故一切物，但有假名，都非實有。（不獨現前桌子，几子，乃至日星，大地，都是假名，而無實物。即原子，電子等等，也都不是實在的東西，也祇是假名。——原注）」「大用流行，雖復生滅宛然，而實泊爾空寂。……如其執有物界，又從何澈悟一眞耶。故知遺相而實相斯在。（遺相，謂不計執有實物界或宇宙萬象也。實相謂本體。——原注）觀變而不變可悟。（變，用也。不變，體也。誠知用非實有，則無執物之迷，故乃於用而見乎體。——原注）……大宇宙萬有，本自空無。（萬有，唯依大用流行之迹象而假設，本無所謂萬有故。——原注）哲學家於此，猶多不悟，矧乃欲其了知大用無實，是事誠難。（無實二字吃緊。大用流行，剎那剎那，都不暫住，本無形相可求，故非實有。非實有故，即等若空無，故云非不空也。此中理趣深微，讀者宜審懷沉玩。——原注）不了用之無實，即不了神變無方。……所以本論從大用之非不空的方面來說，却是即用而見體。因此，在科學上所施設的

宇宙萬有，或外在世界，在玄學上，不得不遮撥。同時，玄學也要超過知識，而趣歸證會，」宇宙萬有，或外在世界，在玄學上，不得不遮撥云云，是我們不敢苟同的；我以爲科學世界，實在不必予以遮撥；如要遮撥科學，或科學的安足處，則熊先生的整個哲學體系，都要重新加以考慮。

二

茲且不揣冒昧，提出幾個要點，來和大家共同考慮考慮。首先應考慮者，熊先生謂宇宙萬有是空無非實有；但從事實與理論兩方面尋證，都祇能證明宇宙萬有是實有而非空無。（1）凡現前的桌子，几子，乃至日星，大地，與夫原子，電子等等，都是憑感官直接或間接可以證明其爲實有而非空無的。這道理太通俗了，熊先生或者不予重視；（2）熊先生之意，以爲現前的桌子，几子，乃至日星，大地，至夫原子，電子等等，都是變化的，故是空無而非實有。這種意見，與事實不符。變化與空無，並非同義的形容之字；變化的並非就是空無的。正因現前的種種都是變化的，故我們認之爲實有的；唯實有的始有變化可言，若空無

則不可以言變化。（3）熊先生或者可以說，變化雖不等於空無，但萬有在變化之中，剎那剎那，都不暫住，既不暫住，則應是空無而非實有。這種意見，我們不能接受。剎那剎那，固然都不暫住；但前一剎那與後一剎那是相接連的，並不是有所隔而越過的。倘是有所隔而越過，則變化有時爲不可能；今既先認萬有常在變化之中，則必承認剎那剎那之相連不隔。剎那剎那之相連不隔，實即等於常住；因之所謂變化的萬有，應是實有而非空無。（4）即退一步，承認萬有是空無的而非實有的，則又與生化的妙用不相符合，或與生生不已的道理不相符合。生化云云，如果不是空洞抽象的，則必有實物以爲表現之具；倘無表現之具，則是空洞抽象的。空洞抽象的生化，不足以當生化之稱。因此之故，所謂宇宙萬有，祇能爲實有，不能爲空無。如曾爲空無，則無法顯出生化的妙用。（5）生化的妙用，是中國儒家講得最通暢的，是熊先生拿來加到印度空宗所講的寂淨的本體上的。今謂生化的妙用無法顯出，則一方面固與儒家之說相違，另一方面又墮入空宗原有的窠臼。匯合儒佛的新唯識論，不應有這樣的結局。

綜上各點看來，科學上所施設的宇宙萬有，或物理世界，或外在世界，應該

是實有而非空無，亦祇能是實有而不能是空無。果如是者，則科學的安足處，眞個可以安足；西方的科學，不必在東方的哲學中予以遮撥了。

三

熊先生或者可以說：闡明生化的妙用，固然不能遮撥科學的安足之處，但證會寂靜的本體，則非遮撥科學不可。至是我們又有另一要點，須予考慮：熊先生謂寂淨的本體是實有而非空無；但從事實與理論兩方面尋證，始終祇能證明寂淨的本體是空無而非實有。（1）現前所有的，祇是森羅萬有的宇宙，祇是物理世界，祇是外在世界，並不見有所謂純一的淨寂本體。物理世界，或外在世界中所森羅的，祇是個別的，具體的，衆多的東西，如桌子，几子，乃至日星，大地，與夫原子，電子等等是也；凡此等等，並不是純一淨寂的本體。（2）假令化學家可以製出某種炸彈，將電子等等炸成碎片；每一碎片之體，較電子本身可以小若干萬倍，近於零而未等於零；但合起來，仍祇是個別的，具體的，衆多的，仍不是純一寂淨的本體。若說這些就是純一寂淨的本體，這無異於把印度的有宗當

作空宗，這與新唯識論的本旨相違（3）熊先生或者可以說：宇宙萬有之中，無論何物，都可以遮撥或分解至等於零。萬有等於零了，純一寂淨的本體便可得而有。但這於理爲不可通。有便是有，豈可遮撥或分解至等於零？卽退一步，不嚴守邏輯的律令，硬說萬有可以遮撥或分解至等於零；但旣已等於零了，便是空無所有，仍不能得純一寂淨的本體。若謂純一寂淨的本體是空無，則與新唯識論的本旨也相違。新唯識論固明明白白不滿於空宗者，不認純一寂淨之本體爲空無者。（4）熊先生或者以爲從空無所有一極端，到森羅萬有的另一極端之間，可以由想像推出一個純一寂淨的本體；且本體與妙用同在，其所在應該就在空無與萬有的兩極之間，祇是牠的狀態較電子等等還要純一，就是較今日新物理學上所講的『波粒』，也還要純一；同時我們也不必採印度空宗那樣嚴格的遮撥方法，繼續遮撥下去，權且讓此爲眞正純一寂淨的本體。但這畢竟出自想像，想像的就是想像的，不能謂想像的就是實有的。雖這種想像旣已限定在萬有與空無的兩極之間，想像所得，當然不會空無；但亦斷不同於熊先生的證會所得。（5）且這樣想像出來的純一寂淨的本體，其存在祇有一回；自生化的妙用開始以後，森羅

萬有的宇宙，或物理世界，或外在世界，卽已取本體的地位而代之，或完全遮蓋了純一寂淨的本體。雖然此物理世界，或在外世界，自今以後，繼進化的大勢而推移，或亦重返於純一寂淨的本體，是本體之存在，可以有第二次。不過這也是想像的，何時始有這第二次，更非熊先生的會證所能決。且在這第一第二兩次的純一寂淨之間，世人所能認取名，祇是一森羅萬有的物理世界，或外在世界。（6）或曰：熊先生曾反覆說明體用同在，認定體卽是用，用卽是體，體外無用，用外無體，體是用之體，用是體之用。理論如此周密，還有什麼可以批評？不過我們於此，乃有非批評不可者在。旣曰體外無用，用外無體，則求本體，方法，當在綜合森羅的萬有，不在遮撥森羅的萬有；遮撥倘能至於極端，亦不過復括印度空宗的舊說而已；倘不能至於極端，則純一寂淨的本體，且終不可得。

綜上而言，所謂純一淨寂的本體，如果不是出於想像，便是空無；如果不是空無，便是出於想像。但無論如何，不是實有的。實有的祇是森羅萬象的物理世界，或外在世界。果如是者，則科學的安足之處，雖遮撥亦等於未遮撥，換言之，卽不能遮撥而已。

四

討論至此，最宜把體用關係之眞相，略予批評。熊先生所持體用同在之說，應該是圓滿無缺，可以接受的；但依其所爲之解說看來，始終不能有同在之體用。（1）熊先生於森羅萬有的物理世界，或外在世界，始終予以遮撥唯恐[8]不到極端；其目的在要得到本體。我們於此，姑無論本體能否得到；但物理世界或外在世界既已遮撥盡淨了，則體與用之同在，終不可得。一則本體如能在遮撥世界之後面得到，則所存者，僅有體而無用，不能謂之體用同在；二則本體如不能在遮撥物理世界之後而得到，則體用兩者都沒有，更無謂體用同在。（2）或曰：熊先生所遮撥的，祇是森羅萬有的物理世界，或外在世界，並不是中國儒家所說的生化的妙用；於是則體用同在之說，可得完成。不過這裏仍有問題：生化的妙用，如果剝去森羅萬有的物理世界，則完全成了空洞而抽象的：空洞抽象的用，與出於潛會所得的體，如果同在，則不免混同；於是同在之說或可完成，而體用之分轉成曖昧。熊先生所謂體用之分，實在就是這樣曖昧的：彼嘗以寂靜的本體

爲恆轉，生化的妙用爲翕闢。實則恆轉云云，動而已；翕闢云云，剎去森羅萬有的物理世界，也祇是闢而已；動與動同在，實在沒有多少分別可言。是故體用同在之說，到底不能完成。（3）或又爲翕之勢爲凝聚，凝聚則有形相出現，而成森羅萬有的物理世界或外在世界；這樣，則體用同在云云，便沒有什麼可批評的了。不過也不盡然：物理世界或外在世界之成就，熊先生又以爲這是替科學施設的安足處，是虛假的，非實有的，非遮撥盡淨不可。於是體用同在之不可得，正如本節（1）項所批評。（4）且物理世界或外在世界，並不是空無的，而是實有的，非從語言文字方面來遮撥卽可盡淨的；那末熊先生的體用同在之說縱令可以完成，而還不能遮撥盡淨的物理世界或外在世界，轉成贅疣，無處安插。體用之外，多餘一塊，成何體用？

至於我們所講的眞正的體用同在之關係，其說明另是一番。一則體之爲體，祇能綜攝萬有而構成，不能遮撥萬有而另行尋覓；萬有不是掩蔽本體的，而是表現本體的，故我們祇能綜攝萬有以成體，不能遮撥萬有以尋體。二則用之爲用，是包括森羅萬有的物理世界而言的，並非祇是空洞抽象的生化之妙用；故體雖是

抽象的，用則是具體的。三則抽象的體是全體，具體的用是部分；體與用之同在，無異於全體與部分之同在；體與用之有區別而不可分離，無異於全體與部分之有區別而不可分離。在這樣的體用關係之中，萬有是不能撥的。因之科學也是不能遮撥。

五

熊先生依他的哲學的體系而講修爲，修爲的方法就在反本；反本的意義，消極方面，在反對逐物，反對向森羅萬有的物理世界，或外在世界追逐；積極方面，在證會本體，期使生活與純一寂淨的本體相符。我們所謂本體，是綜攝萬有而構成的；如云反本，則必利用科學，使我們的行爲能與萬有間的必然關係相符合。熊先生所謂本體，是遮撥萬有而覓取的；如要反本，則必遮撥科學，使我們的行爲趕快退到純一寂淨的空無。這一點更是我們所要重新考慮的。

逐物的行爲是如何起的？熊先生說是起於生活方面的不足，故曰「吾人生活方面，則以拘於形，而陷於相待之中，遂常常感得不足，並且不足之感極迫切。

因此有一個極大的危機，就是要向外追求」。謂逐物的行爲，起於生活上的不足，這是最正確的眞理；但謂危機在向外追逐，不說生活的不足爲最大危機，這就未免倒置因果，而與眞理不符。向外逐物，是解決生活上不足之問題的，不能算是危機；生活上不足之問題不得解決，那才眞正是危機之所在。熊先生把因果倒置了，故他的所謂反本，始終用不着科學，而且必須遮撥科學。科學是實用的，是解決生活上不足問題的，換言之是逐物的，是故反對逐物的必須遮撥科學。熊先生所謂反本，有幾個不同的名稱，如除障，如復理，如創斷，是其最要者；不過名稱雖有不同，意義則沒有不同。除障云云，反本而已，不是逐物，不是利用科學以解決生活上不足之問題；復理云云，反本而已，不是逐物，不是利用科學以解決生活上不足之問題；創新云云，反本而已，不是逐物，不是利用科學以解決生活上不足之問題。

或曰：果如所云，則維護科學，便非逐物不可。這我們可以正言答曰：誠然誠然。科學之用祇能用於逐物之中。不過逐物並非罪過，罪過在公私不分。何謂私？我的生活建在他人的犧牲上，或一部分人的生活建在另一部分人的犧牲上，

還雖不是私的全部意義，但是一個最重要的意義。何謂公？我的生活建在自然物的效用上，或全人類的生活建在自然物的一切效用上，還雖不是公的全部意義，但是一個最重要的意義。行爲而果徇私，或傾向於徇私，雖反本也是逐物；行爲而果爲公，或傾向於爲公，雖逐物也是反本。因此之故，我們能利用科學，不必遠擯科學、

評格魯賽氏「中國文化史」

本書是格氏東方文化史四大卷中之一，原名叫東方文化中國之部（The Cuilizations of the East: Cheina），是由法文譯成英文的。格魯賽氏（Ren'e Grousset）是巴黎 Senuschi 博物院的主持人，是巴黎 Gnimet 博物院的名譽主持人，對於東方文化，極感興趣。曾著有極東史(Historie de L'extreme-orient)，其中關於中國的有兩篇，關於印度的有一篇，關於蒙古的有一篇，關於越南半島的有一篇。

東方文化一書全部四大卷中，第一卷是講近東及中部東方之文化的，第二卷是講印度文化的，第三卷是講中國文化的，第四卷是講日本文化的。這裡所介紹批評的，卽第三卷，係一九三四年紐約 Alfred A. Knopf 所出 Catherine Alison Phillips 的第一次英譯本。書名東方文化中國之部，但內容完全是講藝術的。藝術固然是文化，但文化却不僅限於藝術；所以就這一點看，未免有一部分代全體

之嫌。不過這在西方學者之中是極尋常的事。祇要內容可觀，這小節實算不了什麼。

全書三百六十三面，插圖二百八十幅，共分爲四章。

第一章爲中國藝術理想之構成。所論的重要項目：有遠東藝術之起源，詳於史前的中國藝術；有殷周時代的藝術，詳於殷代骨器上的各種銘刻及周代銅器的各種式樣；有秦漢時代的藝術；詳於漢代的銅器，玉器，陶器的各種圖案以及彫刻等。此外有六朝的藝術及蒙古與中亞草原區的藝術。於草原區的藝術之淵源發展特性以及與六朝藝術的關係，敍述特詳。

第二章爲佛教對於中國藝術之影響。其着重之點有：希臘羅馬Greco-Roman的藝術，經由中亞的佛教對中國藝術所生的影響，印度 Gupta 朝的藝術經由中亞的佛教對中國藝術所發生的影響，伊蘭境內波斯 Sasanian 朝的藝術經由中亞的佛教對中國藝術所生的影響等。此外於後魏的彫刻，隋代的佛化藝術，唐代的佛化藝術及非佛化藝術如彫刻及裝飾等與五代時的繪畫，均有論斷。

第三章爲中國型的藝術之完全確立。這章所述以宋元爲主，特別着重宋代

「藝術思想之理智化」(Intellectualization of the Chinese Aesthetic Ideal)。第四章述中國藝術之欣賞主義及學理研究。特別着重明清兩代之藝術上的特徵。

就全書的布置看，是一部很好的藝術史或藝術史論，特別引人注意的，有下列數點：1.中國藝術之史的發展；2.中國藝術自身的個性；3.中國藝術所受外來的影響；4.中國藝術之社會的解釋。

格氏以為中國藝術自仰韶期以至殷商由殷商以至周秦係循一個趨勢而發展。秦以前的藝術如陶器，骨器乃至銅器上的圖案，或為「雲」，或為「鷹」，或為「龍」，或為「雷紋」，或為「饕餮」；而尤以周代銅器上的「饕餮」為最可注意。（頁一八）饕餮之頭，是明顯的，而其周身分佈於物器之全體，若隱若顯，其所表現的，則為靜止的力。這樣表現靜止的力的藝術，在秦時發達到了最高度，到漢朝則變了一個方向。靜止的力成了活躍的形(Living Forms)。其中充滿着運動與進行的姿態。六朝時代藝術的圖案，一方面繼承着漢以來的活躍的形；另一方面，因當時政治上起了劇烈的衝突，其劇烈的程度，不亞於周秦時代，故又呈表示力的姿態。其表示的方法或有不同，而力的凝練，則與周秦時極

彷彿。（頁二八〇至二八一）

由後魏至隋，藝術的發展上頗呈一種趨於『戈代式』(Gothic type)的。傾向隋代的藝術顯然爲後魏以來『戈代式』之極端的發展。(頁二〇一)至於唐代則將兩漢的特徵爲繼續的發展，正如六朝將周秦的特徵爲繼續的發展一樣。不過還是指沒有受外來的影響的那一部分而言。若就受了外來的影響的那一部分而言，則唐代藝術顯然是兩種東西的合體；一爲潛在的力量，一爲整齊的形式。前者是土產，是從六朝時代直接遺下的；後者是外貨，是從羅馬，波斯經由中亞方面的佛化間接傳來的。（頁二二一）

到了唐宋之際，中國的藝術發展到了一個轉變的關頭：藝術品本身的物質方面，發展到了終點，理智方面則新預備了一個起點。宋代的藝術品，表示作用小，而暗示作用則很強；一種藝術品，與其說是訴諸感官的，無寧說是訴諸理智的；與其說是叫人欣賞的，無甯說是叫人思考的。一個畫家的畫風景，與其說是對風景施描畫，無寧說是依思想造風景。這種訴諸理智的藝術特色，直到明清時代的陶瓷藝術才開始改觀。而明清時代的中國藝術又幾乎與前此各時代很少關係。

（頁三三三）

以上乃就中國藝術之發展而言。格氏對各時代藝術之特徵，指點得非常明白，祇惜我們很少恰當的字眼爲作詳盡的介紹。至於中國藝術自身的個性，格氏以爲有一個極顯明的個性，曰：「神秘性」是也。這神秘性，自藝術思想開始構成之殷周時代起，至「中國型的」藝術思想完全確定的宋明時代止，無不在藝術品中保存着。例如周時的饕餮，其自身已經是一個莫明其妙的怪物；而其表現却又祇露出一個令人望而生畏的頭，其周身的展布，竟與其所在之器物同體。這樣的東西實充滿了神秘性。再如宋人的繪畫，也同周人的銅器一樣，亦復可以表現其神秘性。銅器的作者把饕餮的各部分爲之散開，布於銅器全體，叫人望而覺得神秘。宋代的畫家用水墨畫風景，剛下筆，即收回，不叫畫的目的物完成，即刻將筆縮在雲霧裏面。令人見了，覺得風景的神韻還在無限的距離之中。這樣的畫亦充滿了神秘性。不過周代的神秘性是恐怖的，宋代的神秘性却是玄學的。長期的發展，得了這一個不同，其表示神秘性之處，却無差別。格氏以爲這是中國藝術所以異於一切古典文明國的藝術之所在。（頁二八五）

關於中國藝術所受外來之影響一問題，格氏的態度非常愼重，這可從好些地方看出，但無論如何愼重，終逃不了現較爲流行之見解的若干影響。例如談到遠古藝術之起源，很有人以爲歐亞兩方的藝術是同出一源的。格氏於此，却亦祇能稍稍變易其說曰：公元前五千年到三千年之間，整個的歐洲和亞洲實具有一種彩色陶器爲特徵的共通文化。一九二七年與一九二八年德國考古學者Herzfeld教授在Damaghan與Persepolis以及波斯高原的若干處的發掘，很足以幫助我們堅持這個見解。我們因此可以相信：史前文化的許多中心點，現在看來，好像彼此分離孤立，其實是互相聯繫的。不過Herzfeld氏以爲由Tripolie到河南由甘肅到Susa，其間有石器時代之文化的聯繫；我們却不能因此就斷定認爲文化中心點彼此都是互相從屬的，我們最好說：每一個文化中心雖隸屬於一個較普遍的共通文化之下，其自身却仍是可以獨立的。所以中國這一個文化中心區實有其獨立性，尚一層道理，自步達生(Mr. Davidson Black)的史前甘肅人種之生理的特徵(The Physical Characters of the Prehis Tor c Karisu Race)問世以後，可爲可信。

又如談到蒙古及中亞一帶草原區的藝術 (The Art of the Steppes)，人多

以爲這是中國的藝術之所從出。許多學者認爲中國藝術思想之構成實受了草原藝術的影響。格氏對於草原藝術說得很詳；凡源流，特性，以及最近的發見，都有所論斷；但不承認中國藝術思想是受了草原藝術之影響才構成的。草原藝術之淵源，格氏亦認定在美索不達米亞。一九三一年，倫敦舉行波斯藝展，其中大部分的銅器，據波斯古物主持人 M.Andre Godard 證明是屬於卡色提人(Kassite)時代的。卡色提人在巴比倫的歷史上演過重要的一幕，其時約在公元前一七〇〇到一一〇〇之間。他們是波斯境內印度伊蘭人 (Indo-Iranians) 的最好守衛者，故很容易把美索不達米亞方面藝術上的動物圖案等直接或間接傳給印度伊蘭人；印度伊蘭人又直接或間接傳給其鄰族，終於到中亞及蒙古一帶草原區內。這樣源遠流長的藝術，一入草原區，爲游牧生活所限，便呈出異樣。(1)游牧民族無定居，無大廈，因此其藝術品中沒有關於建築的，沒有關於塑像的，沒有關於圖畫的。(2)游牧民族要游行，故其藝術品祇限於隨身可帶的銅器，人身裝飾品，馬身裝飾品以及地毯等。(3)游牧民族所習見的事情爲動物的搏鬬，故銅器圖案多爲動物搏鬥之形。

還草原藝術的中心區，最近新發見的有兩處，均富於具有動物圖案的銅器，一爲米奴森斯克(Minussinsk)在葉尼塞河(Yenei)上游，與蒙古唐努烏良海相去不遠的地方。一九二九到一九三〇年Cologne的東方博物院主持人Salmany教授在西伯利亞作考古旅行，在該處得到銅器，曾加以新的考察。另一爲蒙古境內靠近Urga的Noin.Ola。一九二四到一九二五年，俄國考古團Kozlov，Fenplukov，以及Borovka等在該處從何奴人的墓中發見地毯，絲繡，粗瓷器，銅器，裝飾品極多。有一塊地毯上的圖案仍顯示着動物搏鬥之形。（頁一四〇到一四一）

草原藝術的動物圖案與六朝時候的藝術品多有極相彷彿的地方。初看了，很難說中國藝術與草原藝術沒有血統關係。格氏於此亦祇好極愼重的委曲其辭曰：六朝時代，中國北部常爲鮮卑，蒙古以及突厥蒙古(Turco-mongal)的托拔諸族中之游牧人所占據，這些人把中國本部與草原的關係弄得很密，自不免暫時把草原藝術的意味加一些到中國藝術上。所以Monsieur Vignier謂中國六朝時藝術品上動物圖案的阿刺伯風味(Aradesque)爲草原藝術之別出，實不足奇。游牧民族在中國北部創造一種生活情形與草原的生活情形相似，我們正宜根據此點，

以比較兩方的藝術。（頁一四五到一四六）這些話雖極委曲，但畢竟不是承認中國藝術出自草原。

再如希臘羅馬(Greco-Roman)，波斯，印度等地的藝術對中國藝術所生的影響，格氏亦說得極愼重。（1）他以爲這三方面的影響概經是由佛化而始入中國的；（2）他以爲希臘和印度的藝術影響雖都經由佛化於中亞方面傳入中國，但希臘的影響於公元初三世紀之內卽已傳入中國，而印度的影響反而在六世紀時才傳入中國。（3）唐代藝術並不是一律佛化了的。已佛化的，未佛化的，半佛化的，分別顯然。凡此諸端，足見其立言的愼重而不籠統。

關於中國與法國藝術的相互影響，格氏也談到了。彼謂一七一二年 Father d'Entrecolles 卽斷定歐洲人自彼時以後對中國的瓷器當極感興趣。後來果然有籬幕一類之物上面的繪畫具有乾隆時代的藝術意味！反之，中國的瓷瓶一類之物，現藏在 Guimet 博物院裏的亦具有十八世紀的法國藝術意味，這當是中國人模倣歐洲人的藝術之證。

格氏在這本書裏，頗想以社會背景解釋藝術。每講一個時代的藝術，大抵先

述該時代的社會政治之一般的情形。彼本是相當明瞭東方歷史的人，且著有極東史，故能辦此。這算是一個特別之處。不過格氏的解釋，有的太機械，有的太貧弱，但終有些是很好的。例如周秦時代政治極混亂，六朝時代政治也極混亂，中間隔了一個漢代是大一統之時，因此認為六朝的藝術，跳過漢代，重現周秦時的意味，就未免太機械了。又如後魏至隋，中國方面的藝術正趨向『戈代式』而發展，同時歐洲方面的藝術也正趨向『戈代式』而發展；氏謂這種巧合，除承認兩方精神生活或哲學思想有相同之點，實無法解釋。但當時中國思想有那些地方是推進戈代式的，固全無說明；卽歐洲當時推進戈代式的是一些什麼思想，亦復全無說明，這就未免太貧弱了。至謂周秦時代饕餮一類的圖案之有恐怖的神祕性，乃反映着當時社會政治下一般人的恐怖心理。這倒是說得過去的。恐怖心理固然不是綿延的心理；具有恐怖意味的藝術品，也並不是綿延心理的。反之，實如黑格爾所說，乃引起反感的。反感的作用適足增進消滅實際的恐怖事物之心理。（Hegal: the Philosophy of Fine Art, 卷一頁四三到四四）此外如拿游牧生活解說草原藝術的特徵，都算解說得很好。

評斯坦因氏『古代中亞之遺跡』

古代中亞之遺跡 (On Ancient Central-Asion Tracks) 一書，又叫做亞洲極中部與中國西北部三次考古旅行簡述 (Brief Narrative of Three Expeditions in Innermost Asia and North-Western China)。著者名叫斯坦因 (Sir Aural Stein)，出版者麥美倫書局 (Macmillan & Company Limited)。

斯坦因這個人，在中國是頗有名的。早在民國十四年，王靜安先生在清華大學講演最近二三十年中中國新發見之學問時，就給他一個獨特的地位。

當光緒中葉（千九百年至千九百零一年），英印度政府所派之匈牙利人斯坦因博士訪古於我國和闐 (Khotan) 於尼雅河下流廢址，得魏晉間人所書木簡數十枚。嗣於光緒季年（千九百零六年至千九百零八年），先後於羅布淖爾東北故城，得晉初人書木簡百餘枚；於敦煌漢長城故址，得兩漢人所書木簡數百枚（原物均歸英國博物館收藏）；均經法人沙畹教授 (Ed. Chavannes) 考釋。其第一次所得，印於斯氏和闐故蹟 (Sand-Buried Ruins of Khotan) 中。第二次所得，

別爲專書，於癸丑甲寅間（民國二三年間）出版。此項木簡中有古書（蒼頡篇急就篇）曆日方書。而其大半，皆屯戍簿錄。（又有公文案卷信札等）於史地二學，關係極大。……至光緒丁未（三十三年），斯坦因氏與伯希和氏（Paul Pelliot）先後至敦煌，各得六朝人及唐人所寫卷子本書數千卷（斯坦因氏所得約三四千卷，伯希和氏所得約六千卷，攜之過京），及古梵文，古波斯文及突厥回鶻諸國文字無算；我國人始稍稍知之。乃取其餘約萬餘卷，置諸學部所立之京師圖書館。前後復經盜竊，散歸私家者，亦當不下數千卷。（學衡四十五期）

斯氏考古旅行至亞洲極中部及中國西北部凡三次。考察所得，著成專書，爲量最多。其重要的有：

中國土耳其斯坦考古旅行初步報告（Preliminary Report of a Journey of Archaeological and Topographical Exploration in Chinese Turkestan）一卷

和闐沙積中的遺物（或和闐故蹟）（Sand-Buried Ruins of Khotan）一卷

古代的和闐（Ancient Khotan）一卷

迦泰荒墟的遺物（Ruins of Desert Cathay）二卷

支那印度(Serindia)五卷

亞洲極中部 (Innermost Asia) 三卷

亞力山大遠征至印度的遺跡 (On Alexander's Frack to the Indus) 1卷

印度西北與伊蘭東南考古記(Archaesgical Reconnaissances in Northwestern India and Southeastern Iran)一卷

此外散見於考古雜志中的零篇論文亦多。這些專門書籍中，以亞洲極中部及支那印度兩書規模爲最大，共計凡八大卷，其中彩色圖片之多而且精，令人驚歎。至於我這裡要批評的古代中亞之遺跡一書，可以視爲研究斯氏著作的一個導論和結論，全書系統極整齊，圖片極精美，論斷極簡括。看了這部書之後，一定想看其他各部書；看了其他各部書之後，又一定想看這部書。這部書是從其他各部著作中抽出精彩的部分，組成一篇一篇，爲美國大學生而作的有系統的演講稿；且是極通俗之作，不一定要考古專家看了才覺有意思。斯氏自己說：美國哈佛大學校長請他在波士頓洛維研究院 (Lowell Institude) 作有系統的講演，他便利用機會，把他自己在亞洲極中部三次考察的經過，及所得的成績，緊縮爲一

種講演稿，使成爲一種較通俗的著作，供多數學人使用。（本書序言）

斯氏的考古旅行，係從印度出發，過興都庫什，達帕米爾，由蘇勒南下，沿崐崙北麓，東行，經和闐，過樓蘭故址，到敦煌，沿長城東南行，抵甘州，然後迴向西北，越長城，到哈密，沿天山南麓，經吐魯番庫車等地西行，再到蘇勒。又由此踰葱嶺，經過中亞許多要地，然後迴至撒馬爾干，復返於印度。其所經過，恰成一個圈子。

斯氏的考古旅行，前後凡三次。第一次在一九〇〇年到一九〇一年間，第二次在一九〇六年到一九〇八年間，第三次在一九一三年到一九一六年間。所歷時日，據他自己說，整整七年。所經路程，據他自己說，整整二萬五千英里！且完全憑步行或乘馬而達到的！

其路線的方向，書後有自作的詳圖表示着。該圖所概括的區域，爲中國土耳其斯坦（Chinese Turkestan）及中亞與甘肅附近諸地。

全書有圖一百四十七幅，其內容皆爲著者考察所得的實物。有佛畫，有絲織物上的花紋，有古代的錢幣，有古印度波斯等文字的文書，有器物，有古建築遺

址，及其他各種藝術品等。精美明朗，最爲可觀。書分二十一章，見其章次，即可窺見其考察的過程及着重之點。

計第一章，亞洲極中部的鳥瞰；第二章，中國在亞洲的開拓、及中亞方面各地文化之匯合；第三章，過興都庫什，到帕米爾，而達崐崙；第四章，一個沙蹟廢墟的首先考察；第五章，尼雅河廢墟的諸種發見；第六章，舊地重遊的尼雅河及安碟烈之遺物；第七章，鄯善之遺物；第八章，樓蘭廢墟之諸種考察；第九章，乾涸的羅布泊中古代通行之道的探訪；第十章，一條古界線之發見；第十一章，沿中國城之諸種發見；第十二章，千佛洞；第十三章，一座淹沒了的古寺之諸種發見；第十四章，千佛洞的佛畫；第十五章，南山山系間之考察；第十六章，由弱水到天山；第十七章，吐魯蕃之諸種遺物；第十八章，由庫車到疏勒；第十九章，由疏勒到阿爾楚帕米爾；第二十章，媯水上游；第二十一章，由若善(Roshan)到撒馬爾干。

全書的價值，最重要的，在文化方面；是西域文化史的極好資料。研究古代各地文化在中亞方面匯合的情形，或中國印度希臘三大系文化在該地交流的情形，

此等著作最爲有用。不過我以目前需要的不同，偏重經濟史料的尋找；尤其是古代中西的陸路交通，及商旅往來等，爲我所比較留意的東西。但這書居然也使我在這些方面得到極大的滿意。如往交通或通商要道之證實，便是一端。關於中國與葱嶺以西的往來，漢書張騫傳裡有一段，說張騫曾到烏孫，其一同出去的幾個副使，也曾分別到了大宛，康居，月氏，大夏諸國。各該國亦復派人同來中國。

原文云：

騫爲中郎將，將三百人，……牛羊以萬數，齎金幣，直數千鉅萬。多持節副使，道可，便遣之旁國。騫旣至烏孫，致賜諭指，未能得其決。……騫卽分遣副使使大宛、康居、月氏、大夏。烏孫發譯道送騫，與烏孫使數十人報謝。因令窺漢，知其廣大。……其所遣副使，通大夏之屬者，皆頗與其人俱來。於是西北國始通於漢矣。

張騫等所到之國都在葱嶺以西。計：

烏孫在今伊犂河流域，中央亞細亞可薩克地方（原在今甘肅，因一面逐大月氏，一面又被匈奴所逐，遂展轉至此。）

大宛在今中央亞細亞南部烏茲伯克之東北部。其都城貴山城，大概就是今之

霍占 (Khojen)。

康居在大宛之北，今中央亞細亞錫爾河東北與西南兩岸之地，大約即其國地。

大月氏，原在今甘肅，後西行至大夏，遂君臨大夏之地。

大夏在今中亞細亞東南部阿母河以東，葱嶺以西及阿富汗北境。

這些地方的人來到中國；中國人出使到這些地方；其來往的路道，在我們的腦子裏，從來祇是一種鳥道或箭道式的道，總沒有確定的路道之印象。尤其是被稱為世界屋脊的地方，約兩千年前，居然有商人從上面爬過，幾乎是不可思議的事。在未得實證之光，縱有記載，幾乎祇可當小說看。

同時西洋人方面也有一種關於古代中西陸路通商要道的記載，見於 Ptolomy 的地理著作中。Ptolomy 為公元二世紀時之地理家，他從他的前輩學者 Marinus 手裏得到關於古代中西陸路通商要道的知識。此等知識的本身又是 Mariaus 從馬其頓商人 Maes（又叫做 Titanus）的許多代辦人的直接報告中得來，最為重要而詳盡。這些代辦人常旅行大夏；由大夏到「產絲之國」(Country of Seres) 或中

國，販買絲物，所以有詳盡之通商要道之記載。（亞洲極中部頁八四八，及本書頁二九二）

不過這等記載雖甚重要而盡詳，來源雖甚可靠，但未得到實地的證據之時，也終祇是一種記載而已。Ptolomy 的著作中所記 Scythia 的裏部 Imaon，與外部 Inoan，雖就是葱嶺上中西通商要道之 Alai 谷的西邊與東邊；然也未得證實。裕爾爵士 (Sir Henry Yule 爲解釋古代遊記最有名的人，爲譯馬可波羅遊記譯得最完全的人）雖有極好的論斷，認定馬其頓商人到東方通商的要道，正經過葱嶺上 Kara-tegin 迤東之谷；然也祇是個人的論斷。

東西兩方的文獻中都有關於中西陸路通商要道的記載，却都不能切指出所謂『世界屋脊』上所應爬過的一段在何處，爲何狀。直到斯坦因，在亞洲極中部作第三次考察祇行，詳察葱嶺上之 Alai 谷，才確知往日中西陸路通商要道是經由該谷的；才曉得馬其頓商人的報告及 Ptolomy 的記載與裕爾爵士的推斷，均爲絕對正確而無誤。斯氏謂，他的第三次考古旅行，自始即要越過帕米爾及俄屬媯河附近的許多山地；其主要理由之一，即在希望因此能實地研究古代中西通商要

遺之許多地點問題。在東方各處所得的經驗，在在足以暗示這樣實地去研究關於歷史地理諸問題，最爲有益。事實所昭，果然不錯。當他開始行經葱嶺上 Kara-tegin 通東之 Alai 谷時，便感着異常的滿意。（本書頁二九二）

凡地理的形勢，氣候的情形，以及當地的物產，在在足以幫助我們確認，葱嶺上沿 Alai 谷之天然大道，就是古代絲商從中國及塔里木盆地達到嬀河中流所必經過之地。（同上）這個地方，介於塔里木盆地與嬀河上游之中，爲塔里木河與嬀河之分水嶺。（本書頁五）實是從嬀河上游到塔里木盆地之最平易的交通線。天然的障礙極少，特別便於東西的交通往來。西邊從俄屬軍路進入 Alai 谷，谷口有寬達六英里至十一英里的廣闊之地。東邊從疏勒進入 Alai 谷，谷口的廣闊之地，與西邊的一樣，既廣闊，又平易。又因氣候適宜之故，處處有平易的草地，在夏季，最便於畜牧。（同上）積此種種優點，該處便很少不住人的地方。完全無人之境，不到七十英里。一年有八九個月最便於通商往來。就是冬季冰雪交加之時，還可通行。（亞洲極中部頁八四八）所以該處實爲葱嶺上天然現成的通商要道。

當公元前後的幾百年之內，大夏尙爲中國與波斯及地中海間絲織物貿易之中心點時，葱嶺上的地理條件逼着商人不得不從疏勒而 Alai 谷，由 Alai 谷爲媯河。於是 Alai 谷乃成爲天然的必須經過的通商要道。（同上）再者，實際上考得之地，於往日的若干記載對照，又無不符合。例如 Ptolomy 述中西通商要道時，有一大段涉及一個名叫 Komedoi 的山國。這個國的地位，裕爾爵士早斷定爲 Alai 谷所在地 Kara-Tegin。其次玄奘也曾用一個名詞，曰 Chu-mito（大唐西域記云拘謎陀國，……據大葱嶺中）代表一個地方，其地方亦恰恰相當於 Kara-tegin。再其次，中世紀阿剌伯的地理家也曾用 Kumedh 一名，名這同一之地。而今實察這個地方，確爲中西通商要道。可見實際所得，與記載所示，無不符合。（全上頁八四九）

中西通商最難的一段既然這麼尋找出來了，其全線可大致定如下：自中國本部（lancl cf Seres 案：這箇在就是絲國本部，因爲 Seric Fabrics 就是絲物，Sericult re 就是養蠶法，可以比看）到敦煌爲一段，自敦煌西北行沿天山南麓到疏勒；西南行，沿崑崙山北麓也到疏勒；這敦煌與疏勒間的兩線，合爲一段。自

疏勒經過葱嶺之 Alai 谷到嬀河上游爲一段。自嬀河上游，可分三個路向：一北向入嬀河東北各地；另一南向，入印度；其中一線由大夏西向，入安息，波斯等處，此也可稱爲一段。自安息，波斯到地中海東岸，最後入希臘，羅馬一段。

道路開通的那一天，也就是貿易發達的那一天。中西的貿易，以絲織的爲最重要。斯坦因氏利用他發見的許多絲織遺物，作推論的基礎，得到關於絲織物的交易的結論不少。斯氏三次考古旅行所得遺物，以絲製的爲最多。自疏勒以東，敦煌以西，沿崑崙山北麓，及天山南麓的許多要地，如和闐，如樓蘭，如敦煌，如吐魯蕃以及其他沿此兩線的地方，幾乎處處有絲製遺物的發見。其數量最多，其種類亦至不一。有絲包，有絲袋，有絹畫，有行囊，有旗幟，有面帕，有墊褥，有花氈，有花緞及其他種種。這些東西，都是中國本部去的。

斯氏在中國土耳其斯坦曾發見一個黃色絲袋。從各方面考證，認爲是古代中國與該地作絲織物貿易時所遺下之物品。……自從在鄯善舊地發見一保存原形有十九寸寬之絲織品以後，斯氏深信中國絲物向西方銷售的事實，爲不可致疑。（迦泰荒墟遺物卷一，頁三八一）這是關於中絲西銷的話。

至於中國絲織物銷售於西方的時代，斯氏以爲在公元初及其繼起的幾世紀之內。他以爲中國向中亞細亞方面的開拓，不在版圖的擴大，而在貿易的獲利。所以中國聲威向西方傳播之時，便是西方商人遠來東方之時。中國之政治勢力，自班超得勝以後，便已擴充到帕米爾以西去了。當時中國與安息已建立了外交關係；與遠方的大秦或西里亞，更以公元九七年派遣使節進抵波斯灣之故，發生了直接因緣。彼時中國之聲威與勢力，在中亞方面，算達到了最高度。恰好在這時候，馬其頓的商人，正由大夏東向，越過葱嶺，達到中國；（他們稱之爲 Far-off serike 或稱之爲 The Laand of Sezes，意即 China）將絲物運往西方。（本書頁二六至二七）這是關係中絲西銷之時代的話。

至於銷售的地方，幾乎達到了地中海沿岸。中國的軍事勢力深入中亞細亞以後，隨着就派遣政治的使節出往各國，如大夏，如波斯，都派有大員。其重要目的，在誇示中國的聲威及出產的豐富。所以中國之出產之中，隨着這些使節而向西方暢銷的，以優良的絲織物爲最惹人注意。當時的絲織物已開始經由安息及西西里亞而直達地中海。並且不久以後，就從這等地方把『織絲的中國人』(Silk-

weaving seres，卽是 Chinese）一個美名，傳到了希臘，羅馬的文化中心地。

（本書頁一九）這是關於中絲西銷的地方的話。

不過於此有一問題。中國絲織物固然暢銷與西方，所發見的絲製遺物固然是當時貿易的殘品，但是這些遺物當中有具有『波斯式之花紋』的。如敦煌所發見的絲製殘褥，其上面的花紋便具有波斯式樣。如着翼之獅子，有很長的卷髮，兩個彼此相向之類是。此等花紋式樣，斯氏以爲是從希臘的美術中轉來，經由米索不達米亞，然後到伊蘭，再由伊蘭到此間。然則中國產的絲物何以要採西方的花紋式樣呢？對此問題，斯氏有一個解答。他以爲中國絲物採取西方的花紋式樣大概由於要運銷西方之故。因爲要運銷西方，故採西方花式，以投消受者之所好。正如十七世紀及十八世紀時，中國的磁器，爲要運銷歐洲，遂採取歐洲的花色，事同一理。（迦泰荒墟之遺物卷二，頁二〇九到二一〇）這解答也很近情。卽如現代中國婦女的旗袍料，多是外國來的；然其花色，又多中國式樣；這我明知爲外國的商人與資本家在投中國婦女之所好。以此例彼，斯氏的解答亦說得去。

其次　關於產絲的中心地，也有一個問題。暢銷於西方的絲物，爲中國所產；中國在希臘，羅馬方面，亦負有聲名，也由於絲產之多。因此，產絲的中心地應限於中國本部，毫無疑義。但斯坦因認爲和闐也是一個產絲的中心，這就頗費解釋了。絲業是可獲利的，自中國絲開始銷與西方以後的幾世紀之內，絲的生產都爲中國所獨占，不許別人仿行。（本書頁一九）若謂和闐也是一個產絲的中心，這於事理，未免有點矛盾。和闐在西域（當時的西域，主要範圍，乃敦煌以西沿天山南麓及崑崙山北麓的各地，並不是單指葱嶺以西而言，）如何能仿行絲業？其方法果從何來？關於這問題，斯氏憑一張畫板，一個破廟，再參以玄奘所記的一個故事；三者相校，乃發見和闐仿行絲業及中國養蠶法傳入和闐的線索。

照玄奘所講的故事講，有一個中國的公主，大家相信她曾有把中國的養蠶法傳到和闐。其時蓋在香客盛行燒香敬神之時，產業頗爲旺盛。大家都以爲這位公主曾把中國所嚴禁出口的頭等蠶種藏在自己的帽子之下帶往該處。因這有價值的舞弊，所以她後來死了，就被當地的人民供奉於其國中。和闐城外不遠，香客們所常進謁之廟，就是紀念這位公主的。（本書頁六三）

玄奘所記的故事，大意如此。至於那張畫呢，其中意思如何，人民老早就不懂了。畫的中央，坐一位衣服很講究的婦人，頭戴高帽，兩旁有娘兒們跪着。畫之一端，有一個籃子，其中所盛最易被人誤識認爲小小的果子。其另一端，有一個破爛的架子，初看不知何物。婦人的左邊有一人以左手指着她的帽子。畫之大略如此，拿來與玄奘所記的故事一比，意思立即顯明。她那被人一手指着的帽子下面藏着從中國偷來的蠶種。籃子裏所盛的，不是果子，而是蠶繭。至於另一端的那個爛傢伙，乃是一架織絲之機。（本書頁六三）

和闐既有了養蠶法，能彷行絲業了，於是也成了一個絲業中心。斯氏因此斷云：和闐一地實爲古代移植養蠶法之中心。或絲業中心。與葱嶺以西媯河流域諸地及伊蘭的關係甚密，能以花色華貴波斯式之絲織物品運銷於各地。（迦泰荒墟之遺物卷二，頁二一〇）這麼一來，葱嶺以東的絲業中心點，除中國本部外，又加上了和闐。

上述中西陸路通商要道之證實，與絲物貿意之說明，乃斯氏這本書在經濟史一方面所昭示的。但這不是他這本書的中心所在。其中心之所在，乃美術的以及

一般文化的發見。其價值顯而易見，這裏也不作介紹。茲且單就他所發見的實物上歸納出來的關於文化的論斷，略錄幾句，以見一般。斯氏謂中國土耳其斯坦及其附近諸地，西至嬀河，東至中國本部，雖爲荒墟；然在歷史上，却表現了極重要的作用；有許多世紀，曾爲印度，中國及希臘化的西亞三方文化交匯之所。（本書頁一）這地方爲歷史上之重要舞臺，遠東文化，印度文化以及西洋文化交織於其間者，是有一千年之久。（同上頁一七）從他這些論斷上，再進而看他考古旅行的經過，及所發見的諸種實物，以及所加的各種說明，都極有趣。這本書的確是一部關於西域文化史的很好的參考書。

中國史學之進化

一　歷史與史學之別

（一）歷史爲人類過去之活動，屬於生活之範圍；史學爲研究此種之結果，屬於知識之範圍。且取其他社會科學以爲譬：如經濟生活，屬於生活範圍者，而研究經濟生活之經濟學，則屬知識範圍；社會生活，屬於生活範圍者，而研究社會生活之社會學，則屬知識範圍；政治生活，屬於生活範圍者，而研究政治生活之政治學，則屬知識範圍。生活爲獨立自存者，知識則依循生活而起。歷史既屬生活範圍，故係獨立自存；史學既屬知識範圍，則依循歷史而起。有歷史而無史學，事屬尋常；正如有植物而無植物學，有動物而無動物學，有鑛物而無鑛物學等等，同屬尋常之事。但謂有史學而無歷史，或史學非係依循歷史而興起，則爲自相矛盾而不可思議之奇談。雖然歷史與史學之別，固截然不可混同者；但往日

治史者或完全不知有此等區別，或知有此等區別而不十分措意，或十分措意而無適當之詞以表示此兩個截然不同之範圍。最後一點，尤爲普通。例如培根氏(Bacon)分知識之類，嘗以歷史與哲學科學等並列；是則歷史一詞，當然代表知識範圍內之事情，而非代表生活範圍內之事情者。又如叔本華氏(Schopenhauer)之論歷史(詳見其所著 The World as Will and Idea 卷三頁二一〇至二二〇)，嘗以歷史與藝術生活相提並論，其所論者，十九屬於生活範圍，而非知識範圍，然彼仍祇以歷史一詞表示之。生活與知識，顯然爲兩事；然表示之詞，則一而已。最近，克羅采氏(Croce)之論歷史(詳見其所著精神哲學第四卷 The Theory and History of History)，更完全偏重直覺生活一邊，然用以作表達之具者，仍爲普通常用之歷史一名詞。吾人今日治史，對於歷史與史學所涉兩個不同之範圍，務必分割清楚，否則治史之目標最易流於歧誤或曖昧不明。蓋歷史爲吾人所已有者，其實在情形如何，頗待闡明或解釋；而史學則尚在創造之中，今所能見之成績，僅有若干未具系統之史書。治史之唯一目標，在闡明歷史，或闡明人類過去之活動，斷不能固步自封於未具系統之史書。往日治史之人，忽視此點，常

以熟讀史書或考證史書，爲等於闡明歷史。其實不然：闡明歷史，固不能不熟讀史書或考證史書；而熟讀史書或考證史書，則未必等於闡明歷史。此中關係，可以一二實例明之。如未有記錄之前，固無史書可讀者；然其時之歷史，仍有方法爲之闡明；今日石器時代歷史之漸明，其實例也。又如已有記錄之後，可讀之史書固已極多；然其時之歷史，亦未必皆已大白於今日；清代考證史書之工夫，頗著成效；但考證史書者，對於吾人所已有之歷史，究已闡明至如何程度，雖在今日，亦未易言；此又一實例也。憑此等等實例，可知闡明歷史爲一事，考證史書或熟讀史書，爲又一事；闡明歷史，目的也；考證史書或熟讀史書，手段也。在史學尚未臻於完全成熟之今日，倘歷史與史學之界劃不淸，最易誤認手段爲目的，而以熟讀若干史書或考證若干書爲等於闡明歷史，此治史目標之歧誤也。

二　起於實用之記錄

（二）介於歷史與史學之間者爲記錄，記錄之後而爲歷史，記錄之前而爲史學；史學之發生成長，記錄實爲其第一步工夫。中國古代記錄之產生，完全由於

實用上之需要，此與其他自然科學發展之途徑正相同者。未有幾何學之先，已有測地術；未有天文學之先，已有觀星術；未有物理學之先，已有建築術；未有化學之先，已有冶金術；未有醫學之先，已有診斷術。史學亦然，當其未及成科而具系統之先，記錄之術，則早已出現。史之一字，其根本意義，即爲記錄。史字之形，在甲骨文中，有[illegible]等，王國維觀堂集林釋史篇釋作手持盛筭之器；筭與簡策相同，手持盛筭之器，無異於手持簡策；手持簡策，正象徵記錄。但最近又有別解，朱希祖在其所著中國史學史通論中，謂王說源出日人，未爲的當；史字之形，實等於[illegible]，𠬞即册字，即爲書册；故史非手持盛筭之器，實乃以手持書也。此其爲說，於義頗諧；但甲骨文中之史字，未有從𠬞者，則於形爲不合。此外更有謂史爲倒持筆形者：以手持筆，其形爲聿，即是聿字，亦即筆字，倒持筆形，因得史字。此其爲說，於形頗合；但筆而倒持，於義究何所取，尙待說明。因此之故吾人無妨仍採王氏之說，認史字爲手持盛筭之器，爲記錄之象徵。

（三）今人記錄，幾乎全在紙上；但古人無紙，用作記錄之物，種類頗多；印度人於貝葉上寫經，巴比倫人於泥磚上契字，埃及人則用帕皮拉斯（Papyrus）

爲記錄之物；帕皮拉斯，乃一種可供書寫之植物皮也。中國古代之記錄，若就可供記錄之物而言，種類亦不一而足。最令人注意者曰結繩，此當在文字出現之先。易繫辭：『上古結繩而治，後世聖人易之以書契。』周易正義引鄭康成注云：『事大，大結其繩，事小，小結其繩。』此以結繩爲記錄也。曰畫圖，卽畫圖形於器物上之謂，安徒生氏（Andersson）考古於甘肅，得繪陶頗多，其上所繪之圖，或爲人形，或爲獸形，或爲鳥形，或爲器物之形，凡此皆文字也。文字之進化，常由畫圖進到象形，由象形進到拼音。中國文字，今正介於畫圖與拼音之間。未有象形字之先，古人殆以畫圖爲記錄。曰勒石，續漢書祭祀志注引莊子云：『封禪七十二代，有形兆堮鄂勒石，凡千八百餘處；』章太炎檢論尚書故言云：『古者封泰山，禪梁父者七十二家，而夷吾所記，十有二焉。……楚靈王所謂三墳五典，八索九丘者，墳丘十二，宜卽夷吾所記泰山刻石十有二家也。』曰契甲刻骨，卽於龜甲上或獸骨上刻字以作記錄之謂，今日學者稱之甲骨卜辭是也；河南安陽殷虛所藏甲骨，自清光緒二十五年（公元一八九九年）出土以來，直至現在，研究者極多，蓋殷商時代最正確之記錄也。曰鏤金，卽金屬器物上刻

字以爲記錄之謂，古代鐘鼎彝器，多著銘文，如頌鼎上有『王呼史虢生册命頌』之文，師奎父鼎上有『王呼史駒册命師奎父』之文，師毛父敦上有『大史册命錫赤市』之文等等，是其例也。此等銘文，在今人視之，實爲最可寶之史料。曰刻竹，即削竹爲簡，以作記錄之謂；葉德輝書林清話書之稱册有云：『古書止有竹簡，曰汗簡，曰殺青；汗者去其竹汁，殺青者去其青皮。……新竹有汁，善朽蠹；凡作簡者皆於火上炙乾之，陳楚間謂之汗，汗者去其汁也。而其用有二：一爲刀刻，說文解字云，八體之刻符是也。一爲漆書，後漢書杜林傳於西州得漆書古文尙書一卷，晉書束晳傳太康二年，汲郡人發塚，得竹書數十車，皆編科斗文字，雜寫經史。……竹書之用甚廣，說文解字篆籀等字即其明證。如篆曰引書，籀曰讀書，籍曰簿書，籤曰識書，皆從竹而各諧其聲。漢志稱書曰多少篇，篇亦以竹，說文篇書也。』又同書刀刻原於金石云：『刻竹削牘，鏤金勒石，皆以刀作字之先河。然紀事多用竹木，紀功專用金石。古鼎彝金器，字有范鑄者，有刀刻者，劃然二途，各有體也。』總上數者觀之，結繩與畫圖，極爲幼稚拙笨，當是最早之記錄方法；契甲刻骨，多用以記占卜之結果，占卜結果皆指導日常生活

者。鏤金勒石，用以紀功；刻竹削牘，用以紀事：要皆起於實用之記錄方法也。

（四）記錄必有專司其職之人。史之義爲手持盛筭之器，然則持此器者果爲何等人物？曰：史官是也。殷商時代甲骨卜辭上所見主持貞卜之人，如殻，亘，永，賓，韋，箙，史，大，旅，卽，行，口，兄，出，逆，宁，彭，宂，黃，泳等，皆史官也。周代史官之見於載籍者，種類極多，任務亦廣，禮王藻云：「動則左史書之，言則右史書之。」周禮春官有太史，掌建邦之六典；有小史，掌邦國之志；有內史，掌王之八枋之法；有外史，掌書外令，掌四方之志，掌三皇五帝之書，掌達書名於四方；有御史，掌邦國都鄙及萬民之治令。至於各國史官，則周有內史過，內史叔興，內史叔服；魯有太史克，號有史嚚；晉有史蘇，董狐，屠黍；衞有史華，龍滑，禮孔；齊有南史，楚有倚相。各國史官與周天子似有從屬關係者，大概各國史官最初多係由周天子派充，而非各國所自設。迨周室衰微，情形乃變。章太炎檢論春秋故言論此有曰：「史官皆自周出；而諸侯史記，當藏王官，不可私案，故曰天子之記。案春秋傳祝佗言成王賜魯祝宗卜史：而楚有周大史官：晉之董史，則辛有二子自周而出，辛有先世自辛甲，本周大史

也，及晉已亂，大史屠黍以圖法歸周；齊衛大史柳莊死，獻公告尸曰，柳莊非寡人之臣，社稷之臣也：柏常騫去周之齊，見晏子曰，騫周室之賤史也。由是言之，列國大史，皆出五史陪屬，隸於王官，而非其邦臣。……王室衰。則爲列侯侮弄，雖命卿亦時陵轢焉。侯國既以僭禮自尊，史氏雖王官，寄寓其土，執不得抗，則或屈爲其臣。」

史官之職掌，歸納言之，最重要者，約可舉下之數項以爲例。一曰担任記錄。甲骨卜辭，概爲主持貞卜之史官所記，担任記錄，實爲史官之主要任務。劉知幾史通史官建置云：『田文，齊之一公子爾，每坐對賓客，侍史記於屏風；趙鞅，晉之一大夫爾，有直臣書過，操簡筆於門下；至若秦趙二主澠池交會，各命其御史書某年某月，鼓瑟鼓缶，此則春秋君舉必書之義也，』二曰保管文書，記錄固由史官担任，記錄後所成之文書，亦由史官保管。『夏太史令終古見桀惑亂，載其圖法出奔商；商太史向摯見紂迷亂，載其圖法出奔周；晉太史屠黍見晉之亂，亦以其圖法歸周。』（同上）此雖未明言圖法卽爲文書或典籍，然吾人若以之與左傳昭公十五年所引周王告籍談之言相較，則可信文書實爲史官保管者；周

王告籀談之家世有曰：『昔而高祖孫伯黶司晉之典籍，以爲大政，故曰籍氏。及辛有之二子董之，晉於是乎有董史。女司典之後也，何故忘之？』籍談不能對。』三曰整理文字，中國字書之最早而可考者，當推史籀篇；關於史籀篇之著作，有兩相反對之說：或謂此非周宣王時太史籀所作，康有爲謂古無籀名，王國維以爲昔人作字書者，其首句蓋云：『太史籀書，以目下文；後人因取句中史籀二字以名其篇；（太史籀書）猶言太史讀書。漢人不審，乃以史籀爲著此書者之人。』說見觀堂集林史籀篇敍錄。錢玄同氏於重印新學僞經攷序中力贊其說，以爲『足以摧破二千年來某人作某書種種不根之談。』然持論與此完全相反者亦大有人，呂思勉於所著史通評外篇第一則曰：『中國字書可考最早者，爲周時之籀篇，實成於宣王太史籀之手。（原注云：王靜安疑之非也。）改革文字，事在秦時，其時之字書博學篇亦成於大史令胡毋敬，則無可疑也。』吾意文字由一人獨創，未必可信，某人作某書云云，誠爲不根之談；但社會共同創造之字，在進化長途之中，由一二人加以整理，未必爲不可能者。整理文字之人，當爲史官；史官識字，必較常人爲多；用字必較常人爲熟；改變字體，使趨約易，在史官爲必

要；增造新字，以供實用，在史官亦爲必要；蓋史官所司爲記錄與保管文書等，與文字之關係，較任何人爲密切也。且史籀或亦確有其人；籀字之義，固爲讀書；借以名人，亦非不可；如晉之籍談，以典籍而得名；晉之董史，以董理而得名；則史籀以籀書而得名，亦與此相類之例也。四曰職司神事，即司天道，鬼神，災祥，卜筮，夢等，汪中云：「天道鬼神災祥卜筮夢之備書於策者何也？曰：此史之職也。……周之東遷，官失其守，而列國又不備官，則史皆得而治之。其見於典籍者曰瞽史，曰祝史，曰史巫，曰宗祝巫史，曰宗祝卜史，明乎其爲聯事也。」聯事云云，謂即與史官職掌相聯之事也。其說見所著述學內篇左氏春秋釋疑。史司天事之例，如吳始用師於越，史墨以爲越得歲而吳伐之，必受其凶，即其例也；史司鬼神之例，如有神降於莘，惠王問諸內（史過），請以其物享焉，即其例也；史司災祥之例，如隕石宋五，六鷁退飛過宋都，襄公問吉凶於周內史叔興，即其例也；史司卜筮之例，如陳敬仲之生，周大史有以周易見陳侯者，陳侯使筮之，即其例也；史司夢之例，如趙簡子夢童子羸，而轉以歌，占諸史墨，即其例也。西洋古代之學行記錄等等，大多出自祭司；中國之史官，則亦

直接或間接與學術記錄等有關係者。上述諸例循由史官解釋，則史官也者，幾乎可以視爲學術之遠源。史官之職，以古代文字之教育未能普及，非人人所得而司之，因之其官亦爲世守之官，稱曰疇人，或世官，或疇官。

（五）史官所記，既成文書，則書册之出現，爲時當不甚晚。事實亦誠如此：册之一字，在甲骨卜辭中，屢見而不一見，其形作𠕋，作𠕁，等等，殆聯編龜板之象，而與後世書册相當之物乎。果如是者，則殷商時代，即有書矣。雖然，此間不可不存疑者：古人之記錄，既已不易；則成書之困難，可以想像及之；縱有編板之聯編，當無與今相似之書册。大概書之盛行，在周末及戰國時代。在書未出現，或已出現而爲用不廣之時，口耳相傳，則所以代書册者。章實齋謂古人無專門之著述，至戰國始以竹帛代口耳。張采田史微口說篇詳述口耳相傳之重要曰：『官司之職掌，……非書契所能具，則治其學者，相與口耳講習，而世守之；此天下所以無私家著述，而學者非從師不能傳道解惑也。』據張所云：道家出於史官，而託始黃帝，即黃帝以來口耳相傳之說也；墨家出於清廟之守，而託始夏禹，即夏禹以來口耳相傳之說也；儒家出於司徒之官，而託始堯舜，即

堯舜以來口耳相傳之說也；法家出於理官，名家出於禮官，雜家出於議官，縱橫家出於行人之官，農家出於農稷之官，亦皆始爲其官者口耳相傳之說也。此所謂口耳相傳者，多係指學術而言，當與無關學術之史事稍有不同；不過學術既可藉口耳相傳，則史事當更易藉口耳相傳者。因此之故，吾人又可視口耳相傳爲介於簡略之記錄與複雜之書册中間之過渡方法。

三　道德文學與史書

（六）迨文化日益進步，成書稍易，諸書乃逐漸出現，諸書既出，史書隨之。自孔子作春秋之時代，至司馬遷作史記之時代，歷春秋戰國秦西漢，吾人且統稱周漢之間；此一時期，約八百年，史書陸續出現，而春秋與史記實爲重要之代表焉。春秋爲後世所謂編年體史書之祖，史記爲後世所謂記傳體史書之祖。但此等代表著作，亦非單純之史書：春秋，係與道德教訓，或政治主張相混同者；史記，則儼然與傳記文學結有不解之緣。茲且先言春秋。

春秋之名，杜預謂係錯舉四時中之兩季，以名所記之事情者，其春秋經傳集

解序曰：「春秋者，魯史記之名也。記事者以事繫日，以日繫月，以月繫時，以時繫年；所以記遠近，別同異也。故史之所記，必表年以首事；年有四時，故錯舉以爲所記之名也。」徐彥公羊傳疏則云：「春爲生物之始，而秋爲成物之終；故云始於春，終於秋；故曰春秋。」春秋本爲史書之通稱，用此名以冠史書，并不止孔子著之一種；古有許多史書，都名春秋：例如夏殷春秋，係汲冢瑣語記太丁時事之名；晉秋春，係瑣語中記獻公十七年事之名；魯春秋，左傳昭公二年云，『韓獻子來聘，見魯春秋；』孟子亦云，『晉之乘，楚之檮杌，魯之春秋，其實一也。』墨子明鬼篇下所引，更有周春秋，燕春秋，宋春秋，齊春秋等。春秋一類之著作，大概始於周宣王之時代。章太炎檢論春秋故言云：『成周故無春秋，……春秋始作，則當宣王之年，故太史年表始共和；先共和卽無歷譜可次。墨子引諸國春秋，亦上逮宣王而止。始作春秋凡例者，必宣王時代大史官也。』至於孔子所作之春秋，實爲魯國一國之史書，其編次方法，係依魯國最高統治者在位之年相續編次，計自魯隱公元年（周平王四十九年，卽公元前七二二年），至哀公十四年（周敬王三十九年，卽公元前四八一年），共十二公，凡二百四

十二年之事。孔子之春秋既出，解釋春秋經文之傳亦隨之而起：公羊傳，穀梁傳，左氏傳，其最著者。例如「隱公元年，夏五日，鄭伯克段於鄢」；此春秋之經文，稱爲記史事者。公羊傳於此一條經文之下則曰：「克之者何？殺之也。」穀梁傳於此一條經文之下則曰：「克之者何？能也；何能也？能殺也。」左氏傳於此一條經文之下則有「初，鄭武公娶於申，曰武姜，生莊公」云云，一段長篇記事之文。公穀左三傳，在今文家視之，左傳爲劉歆破散國語，幷加以己見，而編入春秋逐年之下者；穀梁傳亦係歆所僞造。崔適春秋復始序證云：「此傳宗旨，與七略同，亦劉歆所作也；歆造左氏傳，以篡春秋之統，又造穀梁傳爲左氏驅除。」唯有公羊傳，則被認爲自始即與春秋合一者，故曰：「西漢之初，所謂春秋者，合經與傳而名焉者也；……其始不但無公羊傳之名，亦無傳之名。……公羊子特先師之一；……古文家始以公羊名傳；抑之，與穀梁鄒夾同等，而倖其春秋之名，以予左氏者也。」（同上）吾人於此等問題，不擬詳論；但有一事必須認明者：即公穀偏重春秋之義理，左氏偏重春秋之史事是也。葉夢得春秋傳序云：「左氏傳事不傳義，公羊穀梁傳義不傳事。」朱子語類八十三亦云：「左氏

是史學，公穀是經學。」事或史，屬於史書之範圍；義或經，則屬道德教訓，或政治主張之範圍者也。因此之故，吾人自始卽認春秋非單純之史書，而係與道德教訓等相混同者。

（七）左氏旣傳事而不傳經，故其敍事，具體詳明；附在春秋經文之下，頗得綱舉目張之妙。劉知幾史通六家云：「言見經文，而事詳傳內；……其言簡而要，其事詳而博；」言相當於大綱，綱舉要略；事相當於細目，目述詳情；章太炎檢論春秋故言云：「經與傳，猶撮目與委曲細書，」正謂此也。至於公羊穀梁，旣傳義而不傳事，故其所說，全係道德教訓或政治主張等；附在春秋經文之下，則春秋幾乎變成道德倫理或政治哲學之書，例如前舉『隱公元年，夏五月，鄭伯克段於鄢』一條經文，就文字形式言，無論如何，祗可視爲記錄史事者；然公羊傳於此，則有一長篇議論曰：「克之者何？殺之也。殺之則曷爲謂之克？大鄭伯之惡也。曷爲大鄭伯之惡？母欲立之，己殺之，如勿與而已矣。段者何？鄭伯之弟也。何以不稱弟？當國也。其地何？當國也。齊人殺無知，何以不地？在內也；在內，雖當國，不地也。不當國，雖在外，亦不地也。」一條極簡之經

文，傳中竟有如此複雜之奧義；除非認定經與傳自始即合而不分，如崔適所云，則頗令人難於置信。否則經傳既出自兩人，立經者心中懷想之義，與作傳者之中表現之義，爲何符合無間，實爲不易解答之問題。雖然，此在吾人視之，固仍爲一問題；但孔子之作春秋，懷有道德教訓，或政治主張，則又吾人所斷不能否認者。孟子離婁下云：『王者之迹熄而詩亡，詩亡然後春秋作；』又滕文公下云：『世衰道微，邪說暴行又作；臣弒其君者有之，子弒其父者有之；孔子懼，作春秋；春秋天子之事也；』又云：『孔子作春秋，而亂臣賊子懼；』莊子天下篇亦云：『春秋以道名分。』據此等等，吾人實不能謂孔子所作之春秋，不含道德教訓，或政治主張。

（八）上所論者爲與道德混一之春秋，茲且繼言與文學混一之史記。史記爲司馬遷所作，其所依據之書，有國語，世本，國策，楚漢春秋等。班固漢書司馬遷傳云：『司馬遷據左氏國語，採世本戰國策，述楚漢春秋，接其後事，迄於天漢，斯以勤矣。』司馬遷所依據之書，當然不止此數，此特其重要者。左氏國語，歷來被認爲係左邱明所作。王充論衡云：『國語，左氏之外傳也；左氏傳

經，詞語尙略，故復選錄國語之訓以實之。」韋昭國語注序云：「左邱明采錄前世穆王以來，下迄魯悼智伯之誅，……以爲國語；其文不止於經，故號曰外傳。」凡此所說，皆認左氏先作左傳，然後作國語。今文家輩則認國語爲左氏之原書，而左傳爲劉歆自國語中割裂而出，編入春秋逐年之下者。崔適史記探源春秋古文云：「劉歆破散國語，並自造妄誕之辭，與釋經之語，編入春秋逐年之下，託之出自中祕書。命曰春秋古文，亦曰春秋左氏傳。」國語所記，爲周，魯，齊，晉，鄭，楚，吳，越等八國之事，頗似國別史書。然史事之下，常附長篇演說辯論之文，如穆王將征犬戎一事，當然純爲史事，其下卽附有祭公謀父之長篇諫詞；故此書而爲史書，則係與文學相混者。其次世本，似爲單純之史書，作者爲誰，不得而知，大概爲古史官之所記。史記序索引劉向曰：「世本，古史官明於古事者之所記也；錄黃帝以來帝王諸侯及卿大夫系諡名號，五十五篇。」全書所記，門類衆多，頗似專科史之總匯。章宗源隨書經籍志攷證，考得其篇名曰：「愚按其篇名可見者有帝繫篇，有氏姓篇，有作篇，有居篇，有諡法篇。」作篇所記，包括占驗，飲食，禮樂，兵農，車服，圖書，器用，藝術等等之起

源，儼若今之文化史；故章太炎檢論尊史篇慨然曰：『苟史官之無作篇，而孰以知羣用所自始乎？』司馬遷史記之分門別類，多少係依世本之成規。又其次戰國策，幾乎全爲戰國時代游談之士之演說辯論文章，性質偏於文學；但演說辯論之題材，仍爲當時各國之史事，故仍可目之爲國別史書。其書在劉向集錄以前，名稱極爲不一，至劉向始定其名爲戰國策。向之言曰：『戰國策……或曰國策，或曰國事，或曰短長，或曰事語，或曰長書，或曰修書；臣向以爲戰國時游士輔所用之國，爲之筴謀，宜爲戰國策。』（語見劉向序錄。）國策，國事，事語云云，均有意義；唯長書，修書，短長云云，則不類書名。葉德輝書林清話書之稱本有曰：『意其時以一國爲一策，隨其策之長短而名之。』此種解釋，似頗近眞。內容所涉，橫則涉及各國，縱則涉及春秋以後至於秦之二百餘年。王覺題戰國策云：『自春秋以後迄於秦，二百餘年興亡成敗之迹，粗見於是矣。』又其次楚漢春秋，爲陸賈所撰。後漢書班彪傳云：『漢興，大中國大夫陸賈記錄時功，作楚漢春秋；』文心雕龍史傳篇云：『漢滅嬴項，武功積年；陸賈稽古，作楚漢春秋。』史記述楚漢之事，專依於此，故史通外篇云：『劉氏初興，書惟陸賈而

已；子長述楚漢之事，專據此書。」

（九）司馬遷之史記，被視爲紀傳體史書之祖者。遷之先爲周室之太史，父談爲漢太史令。父死後三年，遷亦爲大史令。其所著史記，自稱太史公書（史記自序）。至隋書經籍志以後，史記之名乃定。史記全書，上起黃帝，下迄漢武，共一百三十篇，分爲五類，計本紀十二，世家三十，列傳七十，年表十，書八；爲中國規模宏大的諸史書中之首先出現者。所分之五個類目，鄭樵於通志總序中曾爲之解釋曰：『本紀紀年，世家傳代，表以正歷，書以類事，傳以著人。』著人之傳，完全爲紀傳文學之文。一百三十篇中，列傳佔篇七十，超出百分之五十以上，故史記實爲文學與史書混一之作。况本紀與世家，亦以人物爲中心，與列傳相去幷不甚遠者。諸家評論，亦不忽視其文學方面之優點，裴駰史記集解序云：『劉向揚雄，博極羣書，皆稱遷有良史之才，服其善序事理，辯而不華，質而不俚；其文直，其事核；不虛美，不隱惡。』辯而不華，質而不俚云云，尙祇是就文學之形式方面言；若各傳之描寫人物，繇動具體，實傳紀文學之最優美者。

（十）史記以後，東漢明帝之時，有班固爲蘭臺令吏，著作漢書。其著作體裁，倣司馬氏。史通六家云：『尋其創造，皆準子長；但不爲世家，改書曰志而已。』『其書窮劉氏之廢興，包舉一代，勒成一書，言皆精練，事甚該密。』（同上）唯鄭樵則力闢其斷漢爲書，失去司馬氏會通古今之旨。其通志總序曰：『司馬氏……通黃帝堯舜至於秦漢，勒成一書，……百代而下，史官不能易其法，學者不能舍其書。……不幸班固非其人，遂失會通之旨；由其斷漢爲書，遂至周秦不相因，古今成間隔。』此稱批評，偏重朝代之通與斷，在吾人視之，并不甚關重要。朝代既多，用一書總括之，若史記之所爲，固甚經濟；新朝既起，斷代爲書以續之，若漢書之所爲，又有何妨？史漢以後，紀傳體之史書，已成典型，當爲著史書者所模倣。章實齋文史通義書教下云：『遷史不可爲定法，固書因遷之體，而爲一成之義例，遂爲後世不祧之宗焉。』劉知幾亦早於史通六家篇云：『漢書家者，……尋其創造，皆準子長。……自東漢以後，作者相仍，皆襲其名

號，無所變革。唯東觀曰記，三國曰志；然稱謂雖別，而體制皆同。……自爾迄今，無改斯道。」自東漢至於唐末，爲時約一千年，其間重要史書，多爲紀傳體：如宋范華之後漢書，晉陳壽之三國志，唐房玄齡等之晉書，梁沈約之宋書，梁蕭子顯之南齊書，唐姚思廉等之梁書及陳書，唐李延壽之南史，唐李百藥之北齊書，唐令狐德棻之周書，唐李延壽之北史，唐魏徵之隋書等等，皆紀傳體史書也。依史漢爲標準之紀傳體史書既已盛行，於是依春秋爲標準之編年體史書幾乎被其壓倒，文史通義書教下云：「班馬之史，以支子而春秋嗣；荀悅袁宏，且以左氏大宗，而降爲旁庶矣。」

不過主動之下，常有反動；當紀傳體盛行之日，亦即編年體活躍之時。蓋紀傳體史書與傳紀文學混而不分，描寫人物，過於煩瑣；史書之效用，幾乎爲文學之效用所遮，所謂於文爲煩，頗難周覽是也。故東漢末年以後，編年體史書，復盛行於一時。史通六家云：「漢代史書，以遷固爲主；而紀傳互出，表志相重，於文爲煩，頗難周覽。至孝獻帝，始命荀悅撮其書爲編年體。……自是每代國史，皆有斯作；起後漢至於高齊，如張璠，孫盛，干寶，徐賈，裴子野，吳均，

何之元，王劭等，其所著書，或謂之春秋，或謂之紀，或謂之略，或謂之典，或謂之志，雖名各異，大抵皆依左傳以爲的準焉。』荀悅，獻帝時，官祕書監侍中，受獻帝之命而著漢紀。後漢書云：『獻帝好典籍，以班固漢書文繁難省，乃令荀悅依左氏傳體，爲漢紀三十篇，詞約事詳，論辯多美。』（荀淑傳附）漢紀之價值，推尊者謂係左氏以後唯一優良之編年體史書，可與班固漢書相伯仲。史通二體云：『荀悅……依左氏成書，翦截班史，篇才三十，歷代褒之，有踰本傳。然則班荀二體，角力爭先：欲廢其一，固亦難矣。』鄙視者則謂不如班書遠甚。顧炎武日知錄史法云：『荀悅漢紀，改紀表志傳編年。其敍事處，索然無復意味，間或首尾不備。其小有不同，皆以班書爲長。』謂漢紀敍事索然無味，正以其書非紀傳體，與傳紀文學脫離關係也。張璠，晉之令史，撰後漢紀。隋志云：『後漢紀三十卷，張璠撰。』晁公武郡齋讀書志云：『東京史籍，惟璠紀差詳。』孫盛，晉人，撰有魏氏春秋三十卷，晉陽秋三十，詳見晉書孫盛傳。其書貶之者頗多。或謂其模擬春秋而未似，史通模擬篇云：『孫盛魏晉二陽秋，每書年首，必云某年春帝正月。夫年既編帝紀，而月又編帝名；以此擬春秋，所謂貌

同而心異也。」或謂其紀言辭勝而違實，三國志魏志陳泰傳注云：「凡紀言之體，當使若出其口；辭勝而違失，固君子所不取。況復不勝，而徒長虛妄哉？」唯干寶之晉紀，在此一類編年體史書之中，頗有特點。干寶晉人，以才器被召爲著作郎，領國史，著晉紀凡二十卷；其書價值，評者多推尊之辭。晉書干寶傳云：「其書簡略，直而能婉，咸稱良史。」文心雕龍史傳篇云：「干寶述紀，以審正得序。」晉紀之內容，頗重風俗道德，其總論云：「朝寡純德之人，鄉乏不二之老；」又云：「婦女莊櫛織紝，皆取成於婢僕，未嘗知女工絲枲之業，中饋酒食之事也。」故章太炎文錄五朝學曰：「言魏晉俗敝者，始干寶晉紀。」晉紀以下其他編年體史書，或擬左氏，或擠公羊：如裴子野之宋略，王劭之齊志，均擬左氏而成功者；若吳均之齊春秋，則擬公羊而失敗者。

（一一）當紀傳編年兩體史書發展之日，亦即史學漸趨獨立之時。吾人所謂由史書進到史學，正此時之特徵。其表現也，有兩事最足以引起吾人之注意：一則劉歆對於史事之假託，二則王充對於史事之批評。假託史事者，欲利用往事，以貫徹自己之主張；批評史事者，則欲肅清虛說，以明史書之進化。兩種精神之相

反，正學術上之一轉機。玆且略舉事實以爲例。劉歆在漢哀帝時，乃奉命校理羣書者，漢書藝文志云：「成帝時，詔劉向校經傳諸子詩賦。……向卒，哀帝復使歆卒父業，歆於是總羣書而奏其七略。」歆有如此地位，遂能將古籍傳於後世，其功自不可磨；但正因其負責校書，乃有假託書事機會。古有周公相成王之故事，劉歆爲欲助王莽篡漢，若無前例，乃將周公相成王之事故易爲周公攝行天子之事，踐天子之位；以便王莽於輔幼主之時，一變而爲眞皇帝。但此例一開，援者繼起：王莽篡漢以後，曹丕曾篡東漢，司馬炎曾篡魏，隋文帝曾篡北周；於是歷史先例，幾成政治典型。學者憂之，又常僞造與上例相反之史事，以作制裁；例如東晉僞古文尚書，殆卽由此而出者。焦循尚書補疏自序云：「東晉晚出尚書孔傳，至今日，稍能讀書者皆知其僞。……爲此傳者，蓋見當時曹馬所爲，……上下倒置，君臣易位，邪說亂經，故不憚改益稷，造伊訓太甲諸篇，……以明君臣上下之義，屛僭越抗害之談。」假託史事者，固可以作僞；制裁作僞者，亦仍以僞爲法門。劉歆之惡劣影響，蓋亦大矣。與此完全相反者，則爲王充對史事之批評。充於消極方面，駁斥虛說之空作，故其論衡正說篇有云：「前儒不見本

末，空生虛說；後儒信前師之言，隨舊述故。……故虛說傳而不絕，實事沒而不見。」於積極方面，則倡歷史進化論。當時學者謂古勝於今，充則謂古不必勝於今。論衡齊世篇云：「夫上世治者聖人也，下世治者亦聖人也。……上世之民，下世之民也。……古有無義之人，今有建節之士。善惡雜廁，何世無有？述事者好高古而下今，貴所聞而賤所見；辯士則談其久者，文人則著其遠者。」不唯古不必勝於今，反之，今且勝於古。宣漢篇云：「夫實德化，則周不能過漢；……度土境，則周狹於漢。……獨謂周多聖人，……使太平絕而無續也。」

（一二）史學之進步，固有賴於批評；但漢唐間史學進步之表徵，首在史料分類法之演進。史料最初係與其他書籍混同者，劉歆分羣書爲六略之時，即以史書入於六藝略中之春秋類，固無獨立地位也。錢大昕補元史藝文志序云：「自劉子駿校理祕文，分羣書爲六略（本爲七略，但集略一門，乃其餘六略之總括，實祇六略而已），曰：六藝者，經部也；詩賦者集部也；諸子，兵書，術數，方技，皆子部也；世本，戰國策，楚漢春秋，大史公書，漢著記，則入之春秋類。……是時固無四部之名，而史家亦未別爲一類也。」追晉荀勗分羣書爲甲

乙丙丁四部，始以史書爲獨立之一部門。錢云：『晉荀勗撰中經簿，始分甲乙丙丁四部，而子猶先於史。至李充爲著作郎，重分四部：五經爲甲部，史記爲乙部，諸子爲丙部，詩賦爲丁部，而經史子集之次始定。』（同上）唐魏徵撰隋書，復分史部之書爲十三類，曰：正史類，古史類，雜史類，霸史類，起居注類，舊事類，職官類，儀注類，刑法類，雜傳類，地理類，譜系類，簿錄類。此種分類，雖不精當，且亦不知其標準之所在；然較之全不分類者，則勝過多矣。至唐杜佑作通典，其分史料之類，則較爲合理，且有理論以爲根據。陳振孫書錄解題云：『通典二百卷，唐宰相京兆杜佑君卿撰，採五經羣史，歷代沿革廢置，羣士議論，迄於天寶，凡爲八門，曰食貨，選舉，職官，禮樂，兵刑，法，州郡，邊防。貞元中，表上之，李翰爲之序。』李翰序文謂其書『採五經羣史，上自黃帝，至於有唐天寶之末，每事以類相從；舉其始終歷代沿革廢置，及當時羣士論議得失，靡不條載，附之於事。』通典對於史料之分類，頗採管仲倉廩實知禮節，衣食足知榮辱，及孔子既富而教之旨，以爲原則，儼若今之唯物史觀然，其自序曰：『所纂通典，實采羣言，徵諸人事，將施有政。夫理財之先，在乎行教化；

教化之本，在乎足衣食。易稱聚人曰財。洪範八政，一曰食，二曰貨。管子曰，倉廩實知禮節，衣食足知榮辱。夫子曰既富而教，斯之謂矣。夫行教化在乎設職官，設職官在乎審官才，審官才在乎精選舉，制禮以端其序，立樂以和其心，此先哲王致治之大方也。故職官設然後典禮樂焉，教化隳然後用刑罰焉，列州郡俾分領焉，置邊防遏戎狄焉。是以食貨爲之首，選舉次之，職官又次之，禮又次之，刑又次之，州郡又次之，邊防末之，或覽之者庶知篇第之旨也。」

（一三）杜佑之書，雖有較爲合理的處置史料之方法，然非完全脫離史事，專言方法者。若劉知幾之史通，則專言處置史料之方法，與史事完全分離，殆純粹之史學方法論也。劉知幾爲唐初彭城人，中宗時，爲著作郎，兼修國史。其所著史通，蓋欲將自己之心得，昭示後人；對過去之史書，加以指正。全書內容，凡分內外二篇，內篇三十九，外篇一十三：或明自己之歷史，如自敍篇是也；或明史料之研究法，如疑古惑經等篇是也；或明史書之編著方法，如敍事直書曲筆等篇是也；或批評過去之史書，如六家古今正史二體等篇是也。其所主張，有關於史書之體裁者，一曰兼重紀傳與編年二體，對於春秋與史記，均有褒詞；蓋二

體既已通行，另創新體，頗爲不易也。二曰表志之外，主張更立「書」之一門，以收古人言論，不使言論雜於史事之中，如賈誼傳中之過秦論然。中國史書，本可分爲記言事兩類；漢書藝文志云：『左史記言，右史記事，言爲尚書，事爲春秋。』實則尚書以下，記言之書，不一而足，如國語國策，卽其例也。國語國策中之言，頗與希臘德莫氏（Demosthenes）之演說詞相似，亦冶政治，歷史，文學，及雄辯術等於一爐者也。史氏主張學書須有「書」之一門，以收古人之言論，其意蓋欲使史學脫離文學等等之拘束，而獨立成爲一科乎？三曰表志。本身亦主變更舊制，表之一門，除年表外，其他皆不必保存；志之一門，主張增設都邑氏族方物三志，廢去天文二志。關於史書之編著，亦有具體之意見。一曰史貴直書，史通直書篇云：『正直者人之所貴，而君子之德也。』惑經篇云：「良史以實錄直書爲貴。」二曰不必有論贊。論贊本屬作史書者之個人意見，編著史書，旨在闡明歷史，殊無所取乎論贊。故中國往日史論之多，雖足以明著作者之意見，但與史學無關。劉氏主廢論贊，亦卓見也。三曰文章之煩省不拘，一以敍明史事爲主。四曰著作史書，應用當代語言。凡此正純粹史學所不可忽視者。至

若關於著作史書之目的，期爲時代所限，未能跳出道德教訓之固有範圍；故其主張，仍爲『申勸戒』一類之陳說。直書篇云：『史之爲務，申以勸戒，樹之風聲。』其書事篇中所述荀悅之五志，及自己新增之三科，亦仍多屬於申勸戒之一義。故其言曰：『昔荀悅有云，立典有五志焉：一曰達道義，二曰彰法式，三曰通古今，四曰著功勳，五曰表賢能；今更廣以三科，用增前目，一曰敍沿革，二曰明罪惡，三曰旌怪異。』此中除通古今，敍沿革，旌怪異而外，其餘五項，則皆申勸戒者。

五　史學之獨立發展

（一四）前此所述，乃漢唐間史書演進爲史學之大概情形。至若宋元明清時代，亦卽北宋初至清乾嘉時，約八百年間，則史學之獨立發展，更爲顯然而無可致疑之事實也。此時代中，紀傳體一類之史書，愈演愈趨於庸俗；且書皆官撰，著作等於奉公，更不足以言進步。文史通義書教下云：『紀傳體行之千有餘年，學者相承，殆如夏葛冬裘，渴飲飢食；……；無別識心裁，可以傳世行遠之具。』

梁任公先生『中國歷史研究法』評過去之史學界亦云：『唐以前書皆私撰，而成於一人之手；唐以後書皆官撰，而成於多人之手。……於是著作之業，等於奉公，編述之人，名實乖迕。例如房玄齡，魏徵，劉昫，托克托，宋濂，張廷玉尸名爲某史撰人，而實則於其書無與也。』唯宋歐陽修之新唐書及新五代史，稍具創作意味。原來五代時劉昫曾奉敕撰修唐書，宋薛居正曾奉敕撰修五代史，然多疏舛謬誤。歐陽氏之新唐書二百五十五卷，則補劉書之舛漏者。故彼自謂『事增於前，文省於舊。』其書上起高祖，下迄哀帝，分爲四類，計本紀十，志五十，表十五，列傳一百五十，亦一鉅著也。新五代史七十五卷，初名五代史記，以非官修，未上於朝；歐陽氏死後，乃始付印，後遂列爲正史。四庫總目云：『唐以後所修諸史，惟是書爲私撰，故當時未上於朝。』其與薛居正之五代史相異處，四庫總目有簡括之言曰：『薛史如左傳之紀事，本末賅具，而斷制多疏；歐史如公穀之發例，褒貶分明，而傳聞多謬。兩家之並立，當如三傳之俱存。』其獨到之處，則『褒貶祖春秋，故義例謹嚴；敍事祖史記，故文章高簡』。（同上）歐陽氏新唐書新五代史之外，其他照例修成之紀傳體史書，則有元托克托之宋史及元史，

元阿魯圖等之金史，明宋濂之元史，清張廷玉等之明史等，然皆陳陳相因者也。

唯編年體史書，在此時代中，有一空前鉅著，曰司馬光之資治通鑑是也。司馬光，宋仁宗寶元初中進士，神宗熙寧時爲舊黨之健者。宋史本傳云：『熙寧新法病民，海內騷動。……光一旦起而爲政，凡新法之爲民害者，次第取而更張之，不數月之間，剗革略盡。』其著通鑑，正新黨得勢之時，歷時凡十九年；所採參攷資料，正史之外，雜史至三百二十二種。其書既成，『神宗皇帝以鑑於往事有資於治道，賜名曰資治通鑑。』（胡三省晉注資治通鑑序）全書『上起戰國，下終五代，凡一千三百六十二年，修成二百九十四卷；又略舉事目，年經國緯，以備檢尋，爲目錄三十卷；又參攷羣書，評其同異，俾歸一塗，爲考異三十卷，合三百五十四卷』。（司馬光進資治通鑑表）範圍所涉，有政治，社會，教育，文化，禮樂，律數，天文，地理等等方面。本書唐紀開元十二年胡三省注有云：『溫公作通鑑，不特紀治亂之迹而已；至於禮樂，律數，天文，地理，尤致其詳。』對於通鑑之批評，凡有種種：關於其述事者，一曰淵博。四庫簡明目錄謂其『淹通貫串，爲史家絕作；朱子欲修綱目以掩之，迄不能掩』。治平資治通鑑事

略云：「前代未嘗有此書，過荀悅漢紀遠矣。」二曰資實。凡稍涉奇異之事，概棄不錄，如「屈原懷沙自沈，四皓羽翼儲君，嚴光加足帝腹，姚崇十事闢說之類，皆削去不錄，然後知公忠有餘，蓋陋子長之愛奇也」。（馬端臨文獻通考經籍考二十）至其著作宗旨，則完全以歷史書為實踐之政治學，或實踐之倫理學；竭力闡明綱紀名分等義，以為天子統治天下之具，蓋權威時代(Age of authority)之代表作也。彼於進資治通鑑表中自謂其書足以『鑑前世之興衰，考當今之得失，嘉善矜惡，取是捨非，足以懋稽古之盛德，躋無前之至治』。王磐興文署新刊資治通鑑序亦云：「賢君令主，忠臣義士，志士仁人興邦之遠略，善俗之良規，匡君之格言，立朝之大節，叩囊發帖，靡不具焉。」興邦，善俗，匡君，立朝諸項，固全屬政治學道德學範圍內之事也。通鑑以後，有宋劉恕之通鑑外紀，宋李燾之續資治通鑑長編，宋金履祥之通鑑前編，元陳桱之通鑑續編，清徐乾學之資治通鑑後編等，皆依司馬氏之著作為中心，而為增補接續之工作，無一能出司馬氏之右者。故通鑑一書之出現，一方面固足以表示編年體史書之最高發展，另一方面則又表示此類史書瀕於衰落之一關頭。總括言之，在前一時代，即漢唐時

代，紀傳編年兩體，尙能『角力爭先』（史通二體篇）；在此一時代，卽宋元明淸時代，則情形大異。紀傳體固陳陳相因，無復『傳世行遠之具』，（文史通義書教下）而編年體之發展，亦僅爲絕後之空前。此所象徵者果爲何物？曰史學獨立發展之時代，舊形式不足以應新要求之一事實是也。

（一五）故司馬光資治通鑑以後，袁樞之通鑑紀事本末乃繼之而興。樞生於南宋高宗時，至孝宗時，初試禮部詞賦第一，歷官工部侍郎，曾知江陵府；其著書之動機，在病紀傳與編年兩體之失。紀傳體之失，劉知幾於史通六家曾有言曰：『凡此諸作（史記以下諸種紀傳體史書）皆史記之流也。尋史記疆宇遼闊，年月遐長，而分以紀傳，散以書表。每論國家一政，而胡越相懸；敍君臣一時，而參商是隔。此爲體之失者也。』編年體之失，楊萬里於袁樞通鑑紀事本末舊序曾有言曰：『予每讀通鑑之書，見事之肇於斯，則惜其事之不竟於斯；蓋事以年隔，年以事析，遭其初莫繹其終；攬其終，莫志其初。……蓋編年繫日，其體然也。』四庫總目則更綜論兩者之失曰：『自漢以來，不過紀傳編年兩法，乘除互用。然紀傳之法，或一事而復見數篇，賓主莫辨；編年之法，或一事而隔越數

卷，首尾難稽。」袁樞欲糾此等之失，乃創通鑑紀事本末體。其書以事爲敍述之中心，『每事各詳起訖，自爲標題；每篇各編年月，自爲首尾。』（四庫總目）與一事複見於數篇之紀傳體異，與一事分記於數卷之編年體亦異。章實齋文史通義書教下力言其優點曰：『司馬通鑑病紀傳之分，而合之以編年；袁樞紀事本末又病通鑑之合，而分以事類。按本末之爲體也，因事命篇，不爲常格。非深知古今大體，天下經綸，不能網羅隱括，無遺無濫。文省於紀傳，事豁於編年，決斷去取，體圓用神，斯眞尙書之遺也。……夫史爲記事之書，事萬變而不齊，史文屈曲，而適如其事。則必因事命篇，不爲常例所拘，而後能起訖自如，無一言，或遺而或溢也。』通鑑紀事本末一書，一方面固足以糾紀傳編年兩體之失，而愈近於有科學意義之著作；另一方面則創立前此所無之新體，而爲後世著者之楷模。因此之故，依本末體而興之其他著作，乃陸續出現：如明陳邦瞻之宋鑑紀事本末，元史紀事本末，淸李有棠之遼史紀事本末，金史紀事本末，谷應泰之明史紀事本末，楊采南之三藩紀事本末，高士奇之左傳紀事本末，張春治之西夏紀事本末，其最著者。合袁樞之書，統稱九種紀事本末，共六百五十八卷，誠大

觀也。

（一六）與袁樞通鑑紀事本末同時代者，又有鄭樵之通志。樵為南宋高宗時人，所修通志凡二百卷，可分為三類：一曰通史之部分，彼以為『自班固以斷代為史，無復相因之義。……會通之道，自此失矣。……前王不列於後王，後事不接於前事』。（通志總序）乃發憤著通史，成通志中之帝紀十八卷，皇后列傳二卷，年譜四卷，列傳一百二十五卷。二曰專史之部分，通志中有略五十卷，除校讎圖譜兩略外，餘四十八略，如天文，地理，禮，樂，職官，食貨，藝文等概為專科史。三曰純粹史學之部分，校讎略，圖譜略均屬於此一部分者。校讎略中所涉極廣，如論編次，則有編次不明論七篇，編次必謹類例論六篇，編書不明分類論三篇，論搜集材料，則有求書遣使校書久任論一篇，求書之道有八論九篇；論解釋，則有泛釋無義論一篇，書有不應釋論三篇，書有應釋論一篇。章實齋對鄭氏極為推尊，文史通義申鄭篇云：『鄭氏所振在鴻綱，……創例發凡，卓見絕識，有以追古作者之原，自具春秋家學耳。』通史，專史與純粹史學三者，鄭氏之書兼而有之；此在中國史學發展之過程中，為少見者。鄭氏以前，有關於通史

之書，如孔子之春秋，荀悅之漢紀，司馬光之通鑑等是也；有關於專史之書，如杜佑之通典，門類雖多，然皆各科之專史也；有關於純粹史學之書，如劉知幾之史通是也；有兼及通史與專史之書，如各種紀傳體史書中之紀傳等屬通史，書志等屬專史，故紀傳體史書多爲兼及通史與專史之書也。唯通史專史與純粹史學三者匯於一書之作，則未之見。鄭氏以後，亦有關於通史之書，如元陳桱之通鑑續編是也；亦有關於專史之書，如元馬端臨之文獻通攷是也；亦有關於純粹史學之書，清章實齋之文史通義是也；亦有兼及通史與專史之書，各種紀傳體史書是也；至於通史專史與純粹史學三者匯於一書之作，則未之見。鄭氏之偉大，或亦由於其著作所涉範圍較其他各家爲廣乎？

（一七）鄭氏以後，各科專史匯於一書之作，以元馬端臨之文獻通考爲最著名。其書係有鑑於杜佑通典之缺而作。天寶以前，因杜書而加以補正，天寶以後至宋嘉定時事，則完全由自己續成。全書三百四十八卷，凡分二十四類；其中田賦，錢幣，戶口，征榷，市糴，土貢，國用各類，屬於經濟史之範圍者；職役，選舉，職官，王禮，帝系，封建各類，屬於政治史之範圍者；郊祀，宗廟各

類，屬於宗教史之範圍者；至若學校，則屬教育史之範圍；經籍，則屬學術史之範圍；樂則相當於音樂史，兵則相當於軍事史，刑則相當於法律史，輿圖則相當於沿革地理，四裔則相當於民族分誌，象緯相當於天文史者，異物相當於博物史者。吾人今日而欲研究舊制，此書亦爲最精詳而可用者。其述事則利用經史；事實之意義，則取歷代奏疏評議等以明之；其有不明者，則更附自己之意見，以爲論斷。清乾隆時，刊行杜佑之通典，鄭樵之通志，馬氏之通考，號曰三通。同時又敕修續通典一百五十卷，續通志六百四十卷，續通考二百五十卷，合以上得六通矣。唯所述僅止於明末，於是又敕修清朝通典一百卷，清朝通志一百二十六卷，清朝通考三百卷；合以上六通，號曰九通。唯所述亦止於乾隆時代。最後有劉錦藻清朝續文獻通考四百卷之作，遂合成今日商務印書館所印行之十通。吾述馬端臨之文獻通考，而牽涉至此，蓋欲以類相從，便讀者覽觀也。

馬書而後，專門學術史之作，則以黃宗羲之明儒學案爲開山祖宗。明儒學案，凡六十二卷，其著作方法，每述一派學說，先作一簡短之導言，卽篇首之案語，以指出一派傳授之大勢；次錄該派宗主之傳略；再次錄其重要著作之原文；

然後述該派直接或間接之弟子，其敍述法亦如述其宗主之學說然。明儒學案之後，黃氏之弟子全祖望氏又續成宋元學案。宋元學案之著作方法，與明儒學案幾乎完全相同。兩書之長處，均在選錄原文，極爲精審，讀者可藉此以窺見各家學說之真精神。此外江藩之漢學師承記，宋學淵源記，亦皆專門學術史也。

（一八）專門學術之外，則以章實齋之文史通義等爲純粹史學之巨擘焉。章實齋爲清乾隆時人，爲中國三大史學家之一。梁任公先生謂『自有史學以來，得三人焉：在唐則劉知幾，其學說在史通，在宋則鄭樵，其學說在通志總序及藝文略，校讎略，圖譜略；在清則章學誠（實齋），其學在文史通義』。（中國歷史研究法：過去之史學界）章氏之學說，博大精深，吾人且擇其重要之點約略言之：一曰擴大史料之範圍。自經史子集分爲甲乙丙丁四部之後，學者祇知史與史學有關，爲必須研究之書籍；若經子集三者，則多認爲與史學無關。章氏之見，與此不同，認經子集皆爲史，意即皆爲史料也。文史通義易教上云：『六經皆史也，……皆先王之政典也。』報孫淵如書云：『承詢史籍考事，取多用宏，包經而兼采子集，……愚之所見，以爲盈天地間，凡涉著作之林，皆是史學。六

經特聖人取此六種之垂訓者耳。子集諸家，其源皆出於史。末流忘所自出，自生分別，故於天地之間，別爲一種不可收拾，不可部次之物，不得不分四種門戶矣。此種議論，知駭俗下耳目，故不敢多言。」章氏所謂『凡涉著作之林，皆是史學』，意即一切著作之中，皆有史料；經子集中，史料尤多。近人於此，有辯正之者，其言曰：『先生的本意只是說一切著作都是史料；如此說法，便不難懂得了。先生的主張，以爲六經皆先王的政典；因爲是政典，故皆有史料的價值。故他報孫淵如書說六經特聖人取此六種之史以垂訓者耳。史考釋例論六經的流別爲史部所不得不收；其論易，只說蓋史有律憲志，而卦氣通於律憲，則易之支流通於史矣；次論子部通於史者什有八九；又次論集部諸書與史家互相出入。說什有八九，說互相出入，都可見先生並不冀說一切子集皆史也，只是要說子部集部中有許多史料。此種區別似甚微細，而實甚重要，故我不得不爲辯正。」（胡適著章實齋年譜頁一百三十七至一百三十八）二曰說明史書之進化。自尚書以下，至通鑑紀事本末，其間各體史書演變之迹，一一指明，並顯示其進化之趨勢，而極力推尊通鑑紀事本末一書。文史通義書教下云：『尚書一變而爲左氏之春秋。

尙書無成法，而左氏有定例，以緯經也。左氏一變而爲史遷之紀傳；左氏依年月，而遷書分類例，以搜逸也。遷書一變而爲班氏之斷代；遷書通變化，而班氏守繩墨，以示包括也。……遷史不可爲定法，固書因遷之體，而爲一成之義例，遂爲後世不祧之宗焉。……自隋經籍志著錄，以紀傳爲正史，以編年爲古史，歷代依之，遂分正附，莫不甲紀傳而乙編年。……通鑑病紀傳之分，而合之以編年；袁樞紀事本末又病通鑑之合，而分之以事類。按本末之爲體也，因事命篇，不爲常格；非深知古今大體，天下經綸，不能網羅隱括，無遺無濫。」三曰分別著作之性質。歷來著作，有僅將材料編次成書者，有對材料加以考索者，有能發表獨立之判斷者；然三者實相倚而不可分。答客問云：「天下有比次之書，有獨斷之學，有考索之功，三者各有所主，而不能相通。……自漢以來，學者以其所得託之撰述以自表現者，蓋不少矣。高明者多獨斷之學，沈潛者尙考索之功；天下之學術，不能不具此二途。譬猶日晝而月夜，暑夏而寒冬，以之推代而成歲功，則有相需之益；以之自封而立畛域，則有兩傷之弊。……若夫比次之書，則掌故令史之孔目，簿書記注之成格，其原雖本柱下之所藏，其用則備稽檢而供采

擇，初無他奇也。然而獨斷之學，非是不爲取裁；考索之功，非是不爲按據。如旨酒之不離乎糟粕，嘉禾之不離乎糞土。是以職官故事案牘圖牒之書不可輕議也。』上述三者，與吾人今日之意見，幾乎全同：吾人今日亦欲擴大史料範圍，認一切著作或一切典籍，皆有史料價值；吾人今日亦於比較各體史書之後，發見紀事本末爲近乎科學之史書；吾人今日亦認獨斷之學與考索之功彼此相需，且皆依比次之書以爲原料。

與言至此，最宜將浙東學派略爲一談。浙東學派之中，黃宗羲，章實齋等實爲重要人物。今述黃章學說既竟，其他可略及之。章太炎檢論清儒篇對此一派有扼要之言曰：『自明末有浙東之學。萬斯大斯同兄弟皆鄞人，師事餘姚黃宗羲，稱說禮經，雜陳漢宋；而斯同獨尊史法。其後餘姚邵晉涵，鄞縣全祖望繼之，尤善言明末遺事。會稽章學誠爲文史校讎諸通義，以復歆固之學，其卓約近史通。』單就史學而論，黃宗羲章實齋，固浙東學派中之健者：黃首創學術史，章之文史通義，則純粹史學或史學方法論也。

（一九）純粹史學或史學方法論，所以處理史事或史料者；至若見於記載的

史料之或眞或僞，或顯或隱，則有賴乎考證焉。當章實齋純粹史學出現之日，亦正考證風氣甚盛之時；而經與史之考證，尤著成功。其在初期，以顧炎武，閻若璩，張爾岐，胡渭等爲最著。章太炎檢論淸儒篇云：『崑山顧炎武爲唐韻正，易詩本音，本音古韻始明，其後言聲音訓詁者稟焉。太原閻若璩撰古文尙書疏證，定東晉晚書爲僞作，學者宗之。濟陽張爾岐始明儀禮；而德淸胡渭審察地望，繫之禹貢，皆爲碩儒。然草創未精博，時雜糅元明言。』乾嘉以後，分兩派發展：一曰吳派，以吳之惠棟爲首腦；棟承其父士奇之學，專治經術，撰九經古義，周易述，明堂大道錄，古文尙書考，左傳補注等。其弟子江聲余蕭客：聲有尙書集注音疏，蕭客有古經解鉤沈。他如王鳴盛，錢大昕，汪中，劉台拱，李惇，賈田祖，江藩等都屬此派。二曰皖派，以皖之戴震爲首腦；震受學於婺源江永，治小學禮經算學輿地等。震又嘗教於京師，任大椿，盧文弨，孔廣森等皆問業。其弟子最知名者有金壇段玉裁，高郵王念孫。玉裁著六書音韻表，念孫著廣雅疏。念孫之子引之，著經傳釋辭。德淸俞越，瑞安孫詒讓，皆承念孫之學。最近過去之章太炎，爲俞越弟子，更爲此派之集大成者。此兩派之大別，可得而

言者，吳派主博聞，皖派主精當。章太炎云：『成學著系統者自乾隆朝始：一自吳，一自皖南。吳始惠棟，其學好博而尊聞；皖南始江永戴震，綜形名，任裁斷，此其所異也。……凡戴學數家，分析條理，皆參密嚴瑮，上溯古義，而斷以己之律令，與蘇州諸家殊矣。』（同上）前言六經皆史，則考證經典，即無異於考證史料。

經典中固多史料，而史書中則史料尤多；故考證經典之風既開，影響乃及於史。梁任公先生清代學術概論有云：『乾嘉以還，考證學風統一學界；其洪波自不得不及於史。』史書之考證，凡可分爲數項：泛考各史者，有王鳴盛之十七史商榷，錢大昕之二十一史考異，洪頤煊之諸史考異等。專考一史者，有惠棟之後漢書補注，梁玉繩之史記志疑，漢書人表考；錢大昕之漢書辨疑，後漢書辨疑，續漢書辨疑；梁章鉅之三國志攷證，周壽昌之漢書注校補，後漢書注補正；杭世駿之三國志旁證等。補作表者，有顧棟高之春秋大事表，錢大昕之後漢書補表，周嘉猷之南北史表，三國紀年表，五代紀年表，洪飴孫之三國職官表，錢大昕之元史氏族表，齊召南之歷代帝王年代，林春溥之竹柏山房十五種等。補作志者，

有洪亮吉之三國疆域志，東晉疆域志，十六國疆域志，洪齮孫之補梁疆域志，錢儀吉之補晉兵志，侯康之補三國藝文志，倪燦宋史藝文志補，補遼金元三史藝文志，顧懷三之補五代史藝文志，錢大昕之補元史藝文志，郝懿行之補宋書刑法志食貨志等。考證古史者，有陳逢衡之逸周書補注，朱右曾之周書集訓校釋，丁宗洛之逸周書管箋，洪亮吉之國語注疏，顧廣圻之國語札記，戰國策札記，程恩澤之國策地名考，郝懿行之山海經箋疏，陳逢衡之竹書紀年集證等。凡此皆以考證經典之方法考證史書，從而整理史料者也，整理史料，爲史學獨立發展時期之特徵，乃前此各期所無者。

六　創造中之新史學

（二〇）整理史料，乃創造新史學所不可忽視之基本工夫。直至最近，又有疑古辨僞之風，此殆可視爲乾嘉以來考證風氣之繼續。疑古辨僞，旨在辨認僞書。僞書之始果在何時？胡應麟四部正僞有曰：「僞書之昉，於西京乎。六經既焚，衆言淆亂，懸廣附資，假託實繁。……唐宋以還，贋書代作。」僞書既出，

辨者隨之。宋明以來，卽已有辨僞工作：宋朱熹之朱子語類卷七十八至八十，卽辨書序非孔子所作；明胡應麟之諸子辨，卽專辨諸子中之僞書者；淸姚際恆之古今僞書考，卽辨經史子三類中之僞書者；崔述之崔東壁遺書，旨在考信，亦非與辨僞無關；康有爲之新學僞經考，則於辨古文經，尤爲獨創；錢玄同新學僞經考序推尊作者之工績，謂「惟宋之鄭樵朱熹，淸之姚際恆崔述，堪與抗衡耳」。現在顧頡剛等之古史辨，仍疑古辨僞之作也。

疑古辨僞之工作雖極重要，然偏於消極破壞者爲多；若積極求眞，則有賴於考古之工作。最近考古風氣，亦已漸開：凡龜甲獸骨之研究，鐘鼎彝器之研究，竹簡木牘之研究等等相繼發動；其成績雖祗限於若干文字之證明，然認文字而能明，斯可進而求得史料之眞矣。最近過去，中央研究院歷史語言研究所在河南安陽發掘古物，所得陶器，骨器，石器，及金屬器物等最多。陶器中凡分鬲，甗，皿，盤，罇，爵，洗，壺，甑，釜，盆，碗，杯，罐，缸等；骨器中凡分武器如矛，用具如栢，飾器如笄等三類。石器中凡分用器如刀，斧，臼，磨石等；禮器如琮，璧等；武器如矛，鏃等；樂器如磬等。金屬器物中亦有用器如刀，斧，鏟

等；武器如矛，鏃，戈等。其發表發掘之成績者，則有安陽發掘報告。當國人進行考古之時，外人在華從事考古者，亦大有人在：如法人李桑，伯希和，沙畹，色伽蘭等；德人格路維德，勒柯克等；俄人鄂本篤，柯智錄夫，鄂登堡等；日人大谷光瑞，鳥居龍藏，濱田耕作，八木奘三郎，原田淑人等，瑞人安徒生，斯文赫定等，及美人畢士博，與匈牙利人斯坦因等，皆其最著者。

（二一）在疑古辨僞與考古求眞之過程中，純粹史學或史學方法論，亦有作者，如梁任公先生之中國歷史研究法，及中國歷史研究法補編等是也。先生之著作，有其重要之意義焉。一曰尊重歷史自身之一切聯繫。彼於中國歷史研究法史蹟之論次有曰：「史之爲態，若激水然，一波纔動萬波隨；舊金山金門之午潮，與上海吳淞口之夜汐，鱗鱗相銜，如環無端也。其發動力有大小之分，則其盪激亦有遠近之異。一個人方寸之動，而影響及於一國；一民族之舉足左右，而影響及於世界者，比比然也。……人類動作，息息相通；如牽一髮而動全身，如銅山西崩而洛鐘東應。以我中國與彼西方文化中樞地相隔如彼其遠，而彼我相互之影響猶且如此其鉅（指漢永元元二年連破北匈奴言）；則國內所起之事件，其首尾

連屬因果複雜之情形，益可推矣。又可見不獨一國之歷史爲整個的，卽全人類之歷史亦爲整個的。吾中國人前此認禹域爲天下，固編褊陋；歐洲人認環地中海而居之諸國爲世界，其褊陋亦正與我同。實則世界歷史者，合各部分文化國之人類所積共業而成也。』二曰主張史學著作之有機組織。歷史自身既爲『整個的』，則處置歷史自身之史學著作，便不能將此整個的自身，寸寸斷之，使各自成體，如是則有機組織尚焉。先生之言曰：『古代著述，大率短句單辭，不相聯屬；恰如下等動物，寸寸斷之，各自成體。此固由當時文字傳寫困難，不得不然；抑亦思想簡單，未加組織之明證也。此例求諸古籍中，如老子，如論語，如易傳，如墨經，莫不皆然。其在史部，則春秋世本，竹書紀年，皆其類也。厥後左傳史記等書，常有長篇記載，篇中首尾完具，視昔大進矣。然而以全書論，仍不過百數十篇之文章彙成一帙而已。漢書以下各史，踵效史記，漢紀通鑑等踵效左傳，或以一人爲起訖，或以一事爲起訖。要之不免將史蹟縱切橫斷。紀事本末體稍矯此弊，然亦僅以一事爲起訖，事與事之間不生聯絡。且社會活動狀態，原不僅在區區數件大事，紀事縱極精善，猶是得肉遺血，得骨遺髓也。……人類活

動狀態，其性質爲整個的，爲成套的，爲有生命的，爲有機能的，爲有方向的，故事實之敍錄與考證，不過以樹史之軀幹，而非能盡史之神理。故爲史者之馭事實也，橫的方面最注意於背景與其交光，然後甲事實與乙事實之關係明，而整個的不至變爲碎件。縱的方面最注意於其來因與其去果，然後前事實與後事實之關係明，而成套的不至變爲斷幅。」（同上史之改造）三曰反對專爲權力階級而作之史書。故曰：「凡作一書，必先問吾書將以供何等人之讀，然後其書乃如隰之有畔，不致泛濫失歸，且能針對讀者以發生相當之效果。例如資治通鑑，其著書本意，專以供帝王之讀，故凡帝王應有之史的智識無不備，非彼所需，則從擯闕。此誠絕好之皇帝教科書，而亦士大夫之懷才竭忠以事其上者所宜必讀也。今日之史，其讀者爲何許人耶？旣以民治主義立國，人人皆以國民一分子之資格立於國中，又以人類一分子之資格立於世界；共感於過去智識之萬不可缺，然後史之需求生焉。質言之，今日所需之史，則國民資治通鑑，或人類資治通鑑而已。史家目的，在使國民察知現代之生活與過去未來之生活息息相關，而因以增加生活之興味。……夫如此，然後能將歷史納入現在生活界，使生密切之聯鎖；夫如

此，則史之目的，乃爲社會一般人而作，非爲某權力階級或某智識階級而作，昭昭然也。』（同上史之意義及範圍）凡此三端，雖具卓見，然先生之史學，仍未足以當純粹科學之稱，蓋純粹科學所持之律令，彼爲時代所限，均未能深信而不疑也。

（二二）今日正在創造中之新史學，果將如何，始可成爲純粹科學？欲答此問，莫如依科學方法，先爲著一史書，以覘其科學精神之或多或少；倘科學精神貫於全書，則其書之著成，便無異於純粹科學之完全實現。雖然史學方法論，或純粹史學，固亦可以獨成科者：因此之故，吾人不妨於創造新史學之過程中，略抒所見。竊以爲新史學如欲成爲純粹科學，如其他之純粹科學然，則下舉數端爲不可忽視者。

一曰確認史學之對象。凡科學各有其一定之對象，生物學之對象曰生物，鑛物學之對象曰鑛物；史學亦然，其一定之對象曰歷史。歷史爲人類過去之活動，其裏面則爲生存競爭，亦即　國父中山先生所謂人與天爭，人與人爭之『爭』也。春蒐夏苗，秋獮冬狩，人與天爭之表象也；布帛菽粟，農鑛工商，則爲人與

天爭之收成；古今之變，或理亂興衰，人與人爭之表象也；天下之文，或與章經制，則爲人與人爭之收成。（鄭樵通志總序云：『總詩書禮樂，而會於一手，然後能同天下之文；貫二帝三王，而通爲一家，然後能極古今之變。』馬端臨文獻通考總序云：『理亂興衰，不相因者也；典章經制，實相因者也。』）任公先生善言『整個的』，整個的者，人與人之爭也；彼所舉漢永元元二年連破北匈奴之事實，即其一例。唯先生僅能觸及此點，而未能確認此點；故於專史之對象，能明言之，而於通史之對象，則未能以一語道出。因此之故，乃不能拋棄習俗之見，仍不能不以通史爲等於專史之和。彼欲指出中國通史之對象，曾於其中國歷史研究法第一章，列舉項目二十二，提出問題四十三。實則包括四十三問題之二十二項目，概屬專史範圍：自第一項至第五項，屬於民族史之範圍者；自第六項至第十一項，屬於政治史之範圍者；自第十二項至第十六項，屬於經濟史之範圍者；自第十七項至第二十二項，屬於文化史之範圍者。積專史之和以爲通史，無異於認通史之對象爲不能獨立自存。實則通史並非專史之和，其對象乃有客觀獨立之存在者。往日學者，不以客觀獨立存在之『歷史』爲『史學』之對象，常不惜寸

寸斷之，使各自成體；復於一切斷體之中，摘取若干零件，嵌入自己之文章，以炫學問之博，以增文章之美；或又摘取若干零件，灌入他人之腦海，以博他人之信任，以堅自己之主張。凡此等等，皆與史學無關。史學非不重視功用者，特其重視之道，與此截然不同：首在闡明歷史之自身，或歷史發展之必然趨勢。整個的歷史發展之必然趨勢，如果得到闡明，則其爲用將較摘取零件之用高出萬萬。史學成立之經過，當在求眞；其存在之理由，則爲致用。求眞以致用可，若欲致用而首先毀滅其眞則大不可。

二曰穩定史學之地位。史學與其他科學相較，雖有不同，然非對立。不同者，謂史學與其他科學各有個性，未可強之使同；非對立云云，則謂史學與其他科學，同屬科學範圍，並非完全相反。任公先生之見，與此截然不同，認史學與自然科學相反者。彼於中國歷史研究法史蹟之論次有曰：「自然科學的事項，常爲反復的，完成的；歷史事項反是，常爲一度的，不完成的。……故自然科學可以有萬人公認之純客觀的因果律，而歷史蓋難言之矣。……自然科學的事項，常爲普遍的；歷史事項反是，常爲個性的。……自然科學的事項，爲超時空的；歷

史事項反是，恆以時間空間關係爲主要基件。」吾人於此，不敢苟同。一則自然科學云云，名稱卽已不妥。自然科學乃與精神科學對立之稱，爲立言遣詞之方便計，偶爾用之，未爲不可；然欲嚴格分劃，幾乎爲不可能。例如心理學一科，往日爲屬於精神科學之範圍者，今則公認爲屬於自然科學之範圍矣；又如數學一科，往日爲屬於自然科學之範圍者，今則雖以羅素氏（Russell）之高明，亦不能強將數學納入精神科學或自然科學範圍之內。故自然科學之名，純依方便而設，非絕對正確而無誤者。二則縱令其名可立，然科學的事項又非與任公先生所說完全相符：例如地質學之事項，地理學之事項，氣象學之事項等，果皆爲反復的乎？普遍的乎？超時空的乎？正未易言者。反之，歷史學所處理之事項，如封建制度，如專制制度等，東方有，西方亦有；中國有，外國亦有；似又未可完全視爲一度的，個性的，或恆以時間空間關係爲主要基件的。退一步言，歷史學所處理之事項，固絕對不能超越時空；但其他所謂自然科學之事項，亦均不能逃到時間空間關係之外者。愛恩斯坦氏（Einstpin）之四度空間論，其明證也。準此而談，史學固與其他各學有別，但不能謂與其他科學性質相反而不相侔；且其他科學之

進步，亦正史學本身所依以爲進者。

三曰改進史學之方法。往日學者認史學與其他科學爲相反，故其他科學所創之方法，史學不能利用之。實則其他科學之新方法，無論爲經濟學或政治學所創獲，抑物理學或化學所創獲，皆直接或間接，部分或全體，可爲史學用。任何科學方法之用，在分解該科對象之諸種因素，求出其間不可移易之關係或因果定律；史學方法之用，亦復如此，亦在分解其對象之諸種因素；求出其間不可移易之關係或因果定律。此理，任公先生亦不以爲然。故曰：「說明事實之原因結果，爲史家諸種責任中之最重要者。近世治斯學之人，多能言之；雖然，玆事未易言也。宇宙之因果律，往往爲複的而非單的，爲曲的而非直的，爲隔的伏的而非連的顯的，故得其眞也甚難。自然界之現象且有然，而歷史現象其尤甚也。嚴格論之，若欲以因果律絕對的適用於歷史，或竟爲不可能的而且有害的亦未可知。何則？歷史爲人類心力所造成，而人類心力之動，乃極自由而不可方物。心力既非物理的或數理的因果律所能支配，則其所產生之歷史，自亦與之同一性質。今必強懸此律以馭歷史，其道將有時而窮，故曰不可能；不可能而強應

用之，將反失歷史之眞相，故曰有害也。」（同上）此其爲說，幾視歷史爲神祕而不可方物。吾人於此，亦不敢苟同。因果定律，固不易求，但非不能求者。今之新物理學，對於此點，亦屢屢言之，自量子說（Quantum Theory）行，海森堡氏（Heisenberg）發表其「測不準原理」（Principle of Uncetainty）以後，因果定律卽爲統計定律所代。但統計之事項愈多，因果之關係便愈確；終能使統計定律接近因果定律，或竟完全與因果定律相符。故布蘭克氏（Planck）之言曰：「在原子活動之研究中，其最重要之進步，厥爲於任何統計定律之下，覓出眞正之因果定律焉。倘因果定律所攝諸事，未能分析至與因果定律完全相合，則研究之任務，爲未完成。統計定律，固極切實用者，凡物理學，氣象學，地理學，及社會科學等，皆不得不以此爲達到因果定律之先行定律焉。凡此云云，亦適用於人類心理活動之研究。研究人類心理活動者，亦必以發現眞正之因果關係爲目標。反對此種見解者，恆以自由意志之存在爲擋箭牌；實則人類之自由意志，固完全與眞正之因果關係相符合者。人類心理之活動，尤其任何個人之意志活動，無時無刻不受其先存之心理狀態，或外來之任何影響所決定者。此其爲說

之過異，因無可以致疑之餘地。故問題之焦點，不在有無此種決定之關係；而在有無其人，尋出此種決定之關係焉。」（大意。非直譯原文；說見The Universe in the Light of Modern Physics 頁七九至九二）準此而談，謂心X為不可方物云云，謂因果定律為有害於歷史云云，非定論也。因此之故，吾人所謂新史學，須首先確認史學之對象為客觀獨立之存在。此存在之體，雖與自然科學所處理之對象有別，然非完全相反而不相侔。歷史上，或人類過去活動之諸因素間，有因果定律可尋，蓋以此也。

歷史與人生

一 歷史與人生

在我看來，人生與歷史有相同之處，也有不同之處。什麼是人生呢？最簡單的回答是過日子。不管過的有意義，或者無意義，過得有價值，或者無價值，日子總要過下去的。那麼，我們再問，什麼叫做歷史？歷史，就是民族的生活。這也和人生一樣，是過日子。中國有五千年歷史，就是中國過了五千年的日子。這一點，它們是完全相同的。

談到它們底相異之處，却也很多：

第一，人生是單一的，歷史是複合的。人生的單一性，可以從時間方面看：我們人，從生到死的經歷，一個人只能有一次，即使活到一百歲如馬相伯先生，也只是一次。又人生底單一性，也可以從空間方面看：我們人底生活，實際上是

各個個人底生活。各個個體之間，是有着一定距離的。然而，歷史生活，則完全相反。從時間方面看，是許多綿延相接續的，不是像個人底生活那樣，僅是單一的綿延一次。從空間方面看，歷史生活是組合的，複雜的，不是像個人底生活那樣，從生到死，僅是一條直線的發展。

第二點差異，是從第一點派生來的。人生是具體的，歷史是抽象的；人生憑感覺便可經驗到，而歷史，或民族生活，只是根據個人生活創造出來的一個抽象的名詞。關於這個名詞約來歷和含義，通常有兩種說法：第一，歷史或民族生活，必須通過個人的具體生活，換句話說，就是各個人具體生活的集合。第二說，主張先有一種統一的生活型式，各個人底具體的生活內容只是分享這個東西。這一說，是一般觀念論者底意見。叔本華所謂 Homanity 便是一例。中國所謂鍾靈毓秀，也是說先有靈秀之氣充沛於宇宙，誰能得着它，誰的智慧就高。依照他們底意思，當然是聖人賢人得到靈秀最多，小人，惡人，……是一點靈秀也沒得到。他們都是把抽象的統一的概念擺在前面。但我看，是先有個人生活，再加上歷史，或民族生活這個名詞。民族生活是個人生活抽象的總和。

二　文學作品與歷史書籍

人生的一個意義，是過日子，把人的生活表現出來，反映出來，就是文學。文學並不一定要用文字，用口也可以說出來的。但文學的表現，或反映生活，並不把全部的人生都表現或反映出來，必須有所選擇。而選擇的標準多在兩個極端上，一是最好的生活，一是最壞的生活，因爲這兩者最能動人。古今中外的文學作品，都是如此的。譬如：近幾年來，大家流離轉徙，過着極度緊張的生活。朋友們一旦見面，總愛互相報告自己如何從敵人底魔掌裏逃出來，如何遭遇了可怕的轟炸之類的事情；又如鄉下老頭子，總愛吹噓他過去的光榮，以及他少年時候怎樣和人打架打贏了之類的故事；這些就是表現，或反映生活之最好和最壞的例子，換言之，即表現或反映最能動人的部分。

歷史也是這樣的。歷史家把歷史，或民族生活寫出來，或口述出來，也是擇其最壞和最好的先寫出。中國的歷史家，就總愛誇張涿鹿之戰，淝水之戰，秦皇，漢武的功績；或者，描畫五胡亂華，和遼金元入侵的苦痛。如果從各階級表

現，各階級也是誇張的表現自己的好處，掩飾地表現自己底壞處。統治階級尤其如此。由這點看來，文學作品與歷史書籍是相同的。

但它們也仍有不同的地方：第一，文學家寫生活是憑感情：就是憑感情去知道現實去了解現實。所以文學家必須參加各色各樣的實際生活。所以，文學作品的內容，就是文學家自己的生活內容。歷史家寫歷史，却不必如此。他可以蒐集實際的材料，又可以從別人底作品裏取得材料。就這點看，歷史書的眞實性，就遠不及文學作品的眞實性了。其次，文學作品的力量，是用形象去指導讀者，俘虜讀者的靈魂，使讀者的情感起得共鳴，使讀者直接從作品中獲得愛與憎。歷史書則與此相反；它是供給人以知識，不是動人以感情。中國底二十五史雖然大部是傳記文學，但目的並不在使人感動，而是使人獲得知識。

三　人生底究竟與歷史的究竟

歷史與人生，以及文學與史書，有相異處。然則人生底究竟是什麽？歷史的究竟又是什麽呢？說到這裏，它們却只有相同，沒有不同的。換句話說，就是文

學的究竟與歷史的究竟完全一樣。不僅文學作品和歷史書籍如此，其他任何學問，也莫不如此。

人生底究竟，是人生的理想，是要改造人生。歷史的究竟，是歷史底理想，是要改造歷史。

什麼叫人生底改造呢？這可以兩方面說：一面是消極的：就是改正錯誤，彌補缺陷；一面是積極的：就是實現理想。二者雖可合而爲一，但從消極過渡到積極，確有一段距離。我們必然循着必然的道路，走過這段距離，才能進入理想的境界。所以，從消極到積極，有三個階段。我們舉一個實例來說：一個高中畢業生，要進大學還沒有能夠進去，這是他生活上的缺陷，他苦惱；這是第一個階段。但苦惱不能長久，他必須用理智尋找一條必然的出路，就是說，他準備考試，參加大學底入學考試。當他循着這條必然的路前進的時候，苦惱便逐漸減少了；這是第二階段。如果理想達到，學校考取了，他底苦惱便得到了解脫，獲得了快樂，一時達到了絕對的境界，達到快樂是人生的正面。

改造民族生活，也分兩方面：消極的，彌補缺陷，改正錯誤；積極的，也是

實現理想。用辛亥革命作例：消極的在推翻專制政治，積極的在實現民主政治。歷史的現實也和人生的現實一樣，如果存在着缺陷，存在着錯誤，總是使人苦惱的。假若在苦惱中找出了一條必然的路，循着這條路向前邁進，就好像宗教信仰一樣，精神上的痛苦便逐漸減少了。猶之在專制政治底重壓之下，找着了革命的這條必然的道路，循着革命的道路前進一樣。若是一旦專制政治推翻了，民主政治實現了，苦惱便也解脫了，於是也就達到了一次歷史上絕對境界。快樂的境界。

人生的究竟與歷史底究竟是完全相同的，都在改正錯誤，實現理想。但我們必須申明：人生底錯誤和歷史底錯誤，是常常發生的。舊的錯誤改正了，又來新的錯誤。不斷地錯誤，我們要不斷地改正。錯誤常有，改正錯誤的必然的路也常有。痛苦常有，快樂也常有，我想每個人都有這種經驗。只有某些機械論者，才會說：錯誤只須改正一次，便不會再有錯誤，也再不必改正了。

人生的態度可以分為三型：一型是樂觀的人生，永遠相信悲哀只是暫短的，終於要達到極樂的境界，絕對的境界；一型是悲觀的，以為人生只是苦惱，無窮

的苦惱；一型是信仰的，雖在苦惱着，却在奮鬥着。找出了必然的道路，依循此道路而奮鬥的時候，苦惱便逐漸減少。這一型，恰在樂觀人生與悲觀人生之間；以識得必然而固執之。爲改正錯誤，實現理想之要着。

說到這裏，大家或者要問：我們憑了什麼知道人生底，或歷史底錯誤呢？

我回答：只有『見多識廣』這一句話。我們只有從寬闊的，深刻的生活實踐中，去體驗，比較，才能分辨什麼是對的，什麼是錯的。鄉下老太婆沒有見過大脚女人的方便，總以爲自己的小脚又美又好；因爲她無從比較。錯誤不是全憑想像所能知道的。因此，文學家創造文學作品，必須以複雜而多彩的現實生活中去生活過來。同樣的理由，歷史家也必須從研究歷史的實踐中，也就是把握時間裏（從古到今）到空間里（世界各國）底種種眞實材料，加以縱橫諸方面的比較，才能發現歷史底錯誤，才能改正錯誤。因之我說：治歷史與寫文章，是採不得關門政策的，換言之，非持博大的態度不可。

由上段看來，歷史學家與文學作家是沒有分別了。但是這兩者都必須再前進一步。文學家要從感情走進知識之路，也就是走進歷史裏去，歷史學家要從知識走到感情之路，也就是走到文學里去。情知合一。否則歷史家只知道歷史發展必然之趨勢，而不親身去推動；文學家要親身去推動，而又昧於歷史發展必然之趨勢，這便是兩有所失。史學家不免旁觀，但萬萬麻木不得；文學家自然熱烈，但萬萬糊塗不得。史學家有深切著明之知，也必須有誠敬篤實之行；文學家有誠敬篤實之行，也必須有深切著明之知。